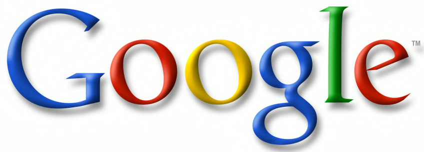





DOMI NUS ILLU
MINA TIO MEA
Taylor Institution.
1859

HISTOIRE

CRITIQUE

DU GNOSTICISME.

Strasbourg, imprimerie de V.e BERGER-LEVRAULT.

HISTOIRE

CRITIQUE

DU GNOSTICISME,

ET DE SON INFLUENCE

Sur les sectes religieuses et philosophiques des six premiers siècles de l'ère chrétienne.

PAR M. JACQUES MATTER,

INSPECTEUR GÉNÉRAL DE L'UNIVERSITÉ DE FRANCE.

Ouvrage couronné par l'Académie royale des inscriptions et belles-lettres.

2.e édition, revue et augmentée.

Avec 3 planches.

TOME SECOND.



STRASBOURG,

Chez Ve LEVRAULT, rue des Juifs, n.° 33.

PARIS,

A son dépôt général, chez P. BERTRAND, LIBRAIRE,

rue Saint-André-des-Arcs, 38.

1843.

Τὰ γὰρ ἄνω σιγὰ καλύπτοι.
Synesii hymnus I, v. 75.

HISTOIRE
CRITIQUE
DU GNOSTICISME,
ET
De son influence sur les doctrines religieuses et philosophiques des six premiers siècles de l'ère chrétienne.

LIVRE IV. (*Suite.*)

CHAPITRE V.
Psychologie.

Les opinions de Basilide sur l'origine et la carrière toute entière de l'homme venaient à l'appui de cette théorie. À ses yeux l'âme humaine n'est autre chose qu'un rayon de lumière céleste, qui se trouve, depuis le commencement du monde, dans une migration perpétuelle, dont le but, conformément à l'économie universelle des choses divines répandues dans la matière, est de la séparer de tout mélange matériel ou *hylique*, afin qu'elle puisse retourner un jour à son origine.

S. Paul, en parlant d'une époque *où il vivait sans loi*, lui semblait abonder dans le sens de cette métempsycose, ou, comme dit si spirituellement Origène, cette *metensomatose*. Quelle pouvait être l'époque dont parle S. Paul, si ce n'est celle du séjour de son âme dans des animaux [1] ?

Cependant Basilide ne se borna point à admettre l'idée fondamentale de la métempsycose telle que l'enseignaient les théosophes de l'Égypte et de l'Inde, et dans ses rapports avec la théorie d'épuration universelle des systèmes de la Perse. Ainsi que les Gnostiques ont fait en général, il modifia en agrandissant ce qu'il empruntait à ses prédécesseurs. Il enseigna que l'âme parcourt non-seulement les divers degrés de l'existence animale, mais encore les différentes échelles de la civilisation des peuples. Suivant sa théorie, des anges spéciaux, préposés aux nations et aux individus, dirigent ces périodes de perfectionnement sous la surveillance du chef des choses visibles.

C'était arracher, par une simple modification, l'hypothèse de la métempsycose à ce qu'elle avait de petit et d'avilissant pour l'espèce humaine.

---

1 V. *Epist. ad Rom., cap. VII, v.* 9. — Origenes *in Epistol. ad Rom. Opp., vol. IV, p.* 549.

C'était, en même temps, donner à une autre doctrine ancienne une face qui, de superstitieuse, de bornée et de nationale qu'elle était, semblait la rendre à la fois universelle et digne d'une haute philosophie.

En effet, plusieurs peuples anciens, les Juifs surtout, conduits par leurs préventions populaires, avaient admis des génies nationaux, dont ils se revendiquaient spécialement la protection. Cette idée de génies protecteurs pour les divers peuples ne se rencontre que dans ceux de leurs écrits qui datent de l'exil [1] et dans les spéculations de la Kabbale, qui furent le produit de l'émigration; mais *elle* y est d'une manière incontestable. Elle n'y est pas sous la même forme qu'ailleurs. Les Juifs la modifièrent en l'accueillant, et la changèrent plusieurs fois; mais ces métamorphoses même prouvent combien ils y tenaient. En effet, Daniel ne nomme que peu d'anges veillant au sort des peuples; le Talmud en connaît soixante-dix [2]. Philon était plus sobre, et Origène semble suivre cet écrivain philosophe, lorsqu'il dit que chacun des anges protecteurs a sa surveillance particulière; que les

---

1 Voy. Prophéties de Daniel, chap. 10, v. 13 et 21.
2 Voy. ci-dessus, t. I, p. 74; 113—126; 157.

uns sont préposés aux jours, les autres aux nuits [1]. C'est presque professer les anges de la troisième théogonie égyptienne, qui veillaient aux trois cent soixante-cinq jours de l'année.

En généralisant ces spécialités, et en coordonnant ces protections sous un but commun, de manière à soumettre les prédilections des génies à la sagesse d'une seule intelligence, veillant sur les intérêts de toutes les fractions du genre humain, Basilide opéra une amélioration sensible dans les croyances. Il présentait un principe salutaire aux nations qui n'avaient pas encore adopté l'idée chrétienne, que le genre humain est une seule famille. Il persuadait à l'homme, d'abord, que toutes ses souffrances sont méritées, soit par des actions qui appartiennent au mode actuel de son existence, soit par des fautes commises dans une existence antérieure; ensuite, qu'elles sont toutes des moyens de purification et de perfectionnement. [2]

Les Juifs et les chrétiens pouvaient s'élever contre ces théories; cependant elles renfermaient encore de quoi les flatter. Le chef des intelligences

---

1 Orig., *cont. Celsum, V, c.* 29.

2 Clemens Alexandr., *Strom., V, p.* 794, *ed.* Sylb.

auxquelles Basilide attribuait la création du monde visible, l'Archon, était le dieu des Juifs; c'était lui qui dirigeait les esprits chargés de l'éducation du genre humain; c'était lui qui avait protégé Moïse, les patriarches et tout le peuple d'Israël; lui qui avait révélé à ces organes de sa prédilection l'ordre moral le plus pur des temps anciens.

Il y avait là pour le judaïsme et le christianisme un hommage mérité.

CHAPITRE VI.

Christologie.

Cependant l'Ange créateur et protecteur des hommes ne connaissant pas l'économie morale toute entière de l'existence terrestre, il y avait une grande confusion. L'Être suprême résolut enfin de se manifester lui-même aux hommes, de tracer leur destinée véritable, et de les élever au-dessus des lois imparfaites que leur avait données le chef du dernier monde des intelligences. Cette idée, qui revient si fréquemment dans les systèmes gnostiques, n'est qu'une idée chrétienne, modidifiée par ces systèmes : c'est celle que le chrisianisme affranchit l'homme du sacerdoce et du culte de la législation mosaïque, affranchissement

qui est suivi de la communication spirituelle et directe de l'âme religieuse avec l'Être suprême. Les Gnostiques convertissaient cette idée en mythes. Quelquefois ils ont tout *spiritualisé* et tout *idéalisé;* d'autres fois ils ont, au contraire, mis des *mythes* et des *allégories* en place du *spiritualisme* et de l'*idéalisme* de la religion chrétienne.

L'intervention de l'Être suprême semblait d'autant plus nécessaire, que les hommes étaient plus enchaînés à la matière et aveuglés par les ténèbres; que, par eux-mêmes, ils avaient plus de peine à s'élever dans l'empire du Créateur, et qu'il leur eût été impossible de revenir à Dieu, si le Rédempteur ne fût venu ranimer dans leur nature le rayon mourant de la vie divine.

Quant à la personne du Sauveur, la doctrine de Basilide n'offre rien de spécial; rien qui ressemblât au dokétisme de Cérinthe et des sectes judaïsantes, puisqu'au contraire il admettait dans la vie de Jésus des souffrances réelles et *même méritées.*

La résolution de l'Être suprême étant prise pour la rédemption du genre humain, il envoya sa première Intelligence, le Νοῦς, se réunir, par le baptême du Jourdain, à l'homme Jésus, qui se distinguait de tous ses contemporains par ses belles qualités morales. Léguée à Basilide par son

précurseur en Égypte, Cérinthe, cette idée est l'une des innovations les plus curieuses du Gnosticisme. Elle n'a aucun précédent chez les anciens. Ce n'est pas l'incarnation indienne; les Gnostiques niaient l'incarnation. Ce n'est pas celle d'Ormuzd, qui parle par Zoroastre; Ormuzd n'était pas venu habiter le corps de son prophète. Ce n'est pas non plus l'apparition des anges du judaïsme; ces anges prenaient des apparences de corps à volonté, mais n'habitaient pas les corps des autres. La possession démoniaque offre seule quelque chose d'analogue à l'incorporation du Νοῦς; mais cette sorte d'analogie est précisément ce qui fait le mieux voir la nouveauté et la hardiesse de l'opinion gnostique.

La figure sous laquelle l'Intelligence de Dieu se réunit avec l'homme Jésus; les paroles qui furent prononcées à cette réunion; l'enseignement et les miracles du *serviteur du genre humain* (διάκονος), qui commença dès cette époque l'œuvre de la rédemption, surprirent d'une sorte d'effroi le dernier prophète de l'*Archon* et ce chef lui-même. Ils virent bientôt que le nouveau règne qui se révélait était la fin du leur. On a supposé qu'ils se soumirent l'un et l'autre à la nouvelle puissance qui se manifestait ainsi, et que l'*Archon* reconnut

avec joie l'Être suprême, dont il avait été l'organe sans le connaître. S. Clément d'Alexandrie porte à croire, au contraire, que dans l'opinion de Basilide ce fut lui qui joua le rôle que Jésus-Christ attribue au prince de ce monde [1]. S'il fut surpris d'apprendre qu'il y avait dans son empire des êtres d'une nature supérieure à la sienne, ce fut avec plus de jalousie que de plaisir qu'il s'en aperçut, et s'il continua d'être l'instrument de la Providence divine dans la carrière des épreuves, ce fut comme instigateur des souffrances et des persécutions qui avaient pour but d'épurer la foi des chrétiens. La crainte de Dieu fut donc pour lui le commencement d'une science nouvelle plutôt que celui de la sagesse [2], et si, dans ce système, le nouvel ordre de choses se rattacha à l'ancien dans la personne du chef des Intelligences, ce fut en lui maintenant un rôle assez analogue.

Basilide choqua donc vivement les orthodoxes par la pluralité de ses mondes intellectuels, l'infériorité de rang qu'il assignait au créateur, et l'espèce de dokétisme et de dualisme qu'il admettait dans la vie et dans la mort de son sauveur.

---

1 Clemens Alexandr., *Strom.*, *IV*, 12.

2 *Idem*, *Strom.*, *II*, *p.* 375.

En effet, il est utile de faire remarquer qu'il y avait dokétisme et dualisme dans cette théorie qui prétendait que ce ne fut pas l'*intelligence divine* unie à Jésus, mais l'*homme Jésus*, qui souffrit *la mort de la croix*.

Mais ce qu'il y avait de plus caractéristique dans la doctrine de Basilide, c'est le principe que le Sauveur ne pouvait pas souffrir pour les autres; qu'une telle substitution serait contraire à la justice de Dieu; que chacun doit souffrir pour lui-même; que l'homme Jésus n'a souffert que ce qu'il méritait de souffrir, non pas précisément qu'il eût péché dans l'existence où il était uni avec l'Intelligence divine, mais bien dans des existences antérieures, ainsi que les enfants, encore innocents dans l'existence actuelle, souffrent pour des existences précédentes.[1]

D'un autre côté, Basilide se rapprocha des orthodoxes et de leur langage dans ses opinions sur l'effet de la rédemption et la nécessité de la foi.

Le but et l'effet de la rédemption, disait-il, a été de faire connaître à l'homme le haut rang auquel l'appelle son origine, et de lui indiquer les moyens d'y parvenir par la *foi*. La foi est,

---

1 Clemens Alexandr., *Strom.*, *V*, *p*. 506.

non pas une suite de convictions, mais un état moral et intellectuel, ou plutôt une sorte de vie divine de l'âme, qui se met en rapport, en communication réelle avec le monde supérieur. C'est donc l'existence de l'esprit dans les choses divines, en dépit de l'existence du corps dans les entraves matérielles.

Dans le fait, les trois définitions que Basilide donne de la foi ne sont qu'autant de variations d'une belle définition de S. Paul. La foi, dit cet apôtre, est le fondement des choses que l'on doit espérer, et une pleine conviction de celles qu'on ne voit point.[1]

La foi des élus, dit Basilide, trouve la vérité (*μαθήματα*) sans démonstration, par une sorte d'appréhension, d'intuition intellectuelle[2]. Elle est un assentiment de l'âme, dit-il ailleurs[3], à ce qu'on ne voit pas (des yeux), parce que cela est absent. Elle est, dit-il encore, ainsi que l'élection (le rang d'élu), particulière, suivant chaque degré (de perfection morale, *διάστημα*); et la foi de tous les êtres du monde actuel (*κοσμικὴ ἁπάσης*

1 Épître aux Hébreux, XI, v. 1. Voy. la trad. de Lemaître de Sacy.

2 Clemens Alexandr., *Strom.*, *II*, 363.

3 *Ibidem*, 371.

φύσεως πίστις) est une conséquence de l'élection, du rang auquel s'élève le fidèle dans le monde supérieur. Chacun reçoit des dons conformes à sa foi. [1]

Ici peut-être Basilide allait au delà de l'opinion de S. Paul, qui n'avait parlé que d'une seule foi commune à tous; mais nous avons déjà dit qu'il ne s'attachait guère à cet apôtre, et qu'il préférait S. Pierre, dont il prétendait tenir la doctrine par la tradition de Glaucias.

CHAPITRE VII.

Morale.

Basilide quittait entièrement les idées chrétiennes dans la morale qu'il joignait à sa psychologie. Il y suivait encore une sorte de mythologie allégorique qui se combinait si bien avec sa métempsycose, qu'on doit la regarder comme formant une seule et même chose avec cette dernière.

Les coupables instincts qui entravent et contrarient l'âme dans son affranchissement du monde matériel et dans son élévation vers le monde su-

---

1 Clemens Alexandr., *Stromata, II*, 363.

périeur, sont autant de mauvais esprits qui étaient originairement étrangers à l'âme, mais qui, par suite du trouble et de la confusion primitive des choses divines et hyliques, se sont associés à elle, au point d'y former une seconde âme. C'est une âme animale, ψυχὴ προσφυὴς ἄλογος, opposée à l'âme rationnelle, ψυχὴ λογική.

Ce n'est pas tout. A cette mauvaise âme s'attachent les images (εἴδωλα) des objets matériels, qui nous communiquent de mauvais désirs, analogues à leur nature, et forment dans notre âme des appendices (προσαρτήματα) de la plus fâcheuse espèce. Car c'est ainsi que nous vient tantôt le caractère du loup ou du singe, tantôt celui du lion et de l'ours. La vue de leurs qualités communique à l'âme des désirs, des passions semblables aux leurs, et nous imitons les œuvres des animaux dont nous avons *ainsi humé les qualités par les yeux.*

Notre sympathie avec le monde matériel ne s'arrête pas même au règne animal; elle est la même avec les plantes et les pierres; et depuis cette funeste et primitive confusion des choses, l'homme est un véritable abrégé du monde, μικρόκοσμος.

On pouvait objecter à Basilide, que cette psy-

chologie faisait de l'homme un esclave d'un autre lui-même, et excusait le mal qu'il pouvait commettre. Nous ignorons ce que le chef des Basilidiens a pu répondre à ces arguments, mais son fils, Isidore, essaya de les réfuter dans un traité qu'il intitula : *De l'âme advenue*, περὶ προσφυοῦς ψυχῆς. Le meilleur raisonnement qu'il y donnait était assez faible. Il disait que, si l'âme subit l'influence étrangère, c'est qu'elle va elle-même à sa rencontre, au lieu de la combattre; que c'est donc bien elle qui est coupable.

Ce n'était là qu'éluder la question, et S. Clément d'Alexandrie dit fort plaisamment, que l'homme, renfermant ainsi toute une armée d'esprits [1], ressemblait au cheval de bois des poëtes, cachant dans ses flancs toute une légion d'ennemis.

Un principe fondamental corrigeait dans la morale de Basilide cette capricieuse anthropologie. C'était l'idée de la diffusion générale des rayons de la vie divine sur toute la création. Ramené ou élevé à la connaissance de cette vie divine par le Christos, l'homme devait l'embrasser avec ardeur, et tout aimer comme Dieu aime tout, puisque tout se tient par une étroite affinité.

---

1 Τοσούτων πνευμάτων διαφόρων στρατὸν, II, p. 409.

L'amour pur devenait ainsi la source de tous les sentiments de l'homme, et Basilide revenait au caractère même de la morale chrétienne.

Il en sortait un peu toutefois, en résumant sa morale en ces mots :

« Le vrai sage ne doit rien haïr ni rien désirer. »

C'est là, suivant lui, la perfection.[1]

D'autres trouvaient cette perfection dans un rigorisme excessif ou dans une indépendance absolue de toute loi. Les uns recommandaient le célibat, les autres la continence; d'autres encore les macérations et le martyre. Basilide considéra le martyre, la continence et le célibat comme des moyens de perfectionnement pour ceux qui en usent bien; mais il n'attribua aucun mérite à ces sortes de sacrifices arbitraires. Son fils Isidore disait, au contraire, que le mariage pouvait être bon à éteindre les mauvais désirs.[2]

Le père et le fils paraissent avoir suivi, en cela, les anciennes opinions de l'Asie, telles qu'elles se manifestent non-seulement dans les codes des Juifs, mais encore dans le Zend-Avesta et dans les systèmes qui s'y rattachent, par exemple, dans la doctrine des Sabiens, où le mariage

---

1 Τοσούτων πνεύματων διαφέρων στατὸν, II, p. 508, 748.
2 Clemens Alexandr., II, 427.

est également recommandé [1]. L'Égypte ancienne et l'Égypte des derniers temps offrait, dans l'ascétisme de ses prêtres et de ses thérapeutes, des exemples contraires, que Basilide ne voulut ni suivre ni combattre.

En général, au milieu des exagérations contraires qui agitaient son siècle, il professa des opinions modérées. Les chrétiens judaïsants divinisaient, pour ainsi dire, la lettre des saints codes, et dérivaient de ces livres toute la sagesse des plus anciens peuples du monde. D'autres, d'une direction contraire, dépréciaient, avec un égal aveuglement, les institutions judaïques et leur auteur, l'Ange ou le Démiurge qu'ils identifiaient avec le Jéhovah des Juifs. D'autres encore étendaient cette haine des révélations anciennes jusque sur les codes du christianisme, qu'ils taxaient de livres falsifiés.

Basilide ne partagea aucune de ces opinions extrêmes. Il admit les codes de la première et de la seconde révélation. Il ne combattit ni le créateur et protecteur du monde, ni ses agents, les anges et les prophètes. Cependant, selon son opinion, les prophètes n'avaient pas vu tous les

1 Norberg, *Codex Nazaræor.*, *t. I*, *p.* 43.

mystères, c'est-à-dire la Gnose, et les écrits attribués aux apôtres ne les exposaient pas non plus. C'étaient la tradition secrète de Glaucias et les prophéties de Cham et de Parchor, compositions apocryphes dont Eusèbe semble lui attribuer la rédaction [1], et qu'il considérait comme les sources les plus pures de la véritable théosophie.

On a dit que son fils Isidore partageait l'orgueilleuse théorie des Juifs d'Égypte, qui prenaient Moïse et les prophètes pour les instituteurs de tous les peuples et de tous les philosophes, et l'on a cité à l'appui de cette opinion un passage de S. Clément d'Alexandrie, où le fils de Basilide semble dire que Phérécyde, Socrate, Platon et Aristote ont emprunté aux livres des *prophètes* quelques-unes de leurs idées les plus caractéristiques; mais, dans ce passage, il n'est nullement question des prophètes hagiographes, qui n'ont jamais enseigné de pareilles opinions [2]. Basilide, comme nous venons de le dire, plaçait leurs écrits au-dessous des prophéties de *Cham* et de *Parchor*.

1 Euseb., *Hist. eccles., lib. IV, c.* 7.
2 Clemens Alexandr., *Strom., VI,* 641.

CHAPITRE VIII.

Les Basilidiens.

Dans tous les cas, le système de Basilide était de nature à se faire de nombreux partisans, à une époque et dans un pays où les esprits les plus religieux s'efforçaient de réunir, soit au judaïsme, soit au christianisme, les plus belles doctrines de la Perse, de l'Égypte et de la Grèce. Aussi les Basilidiens paraissent-ils avoir été beaucoup plus nombreux que les Simoniens, les Cérinthiens et les Ménandriens. Leur doctrine était d'autant plus accessible à la multitude qu'ils la communiquaient par degrés, et qu'ils en réservaient les mystères aux seuls initiés. Il est vrai que des distinctions semblables se faisaient également dans d'autres écoles, et que, là aussi, on séparait les élus ou les *Pneumatiques* du vulgaire ou des *Psychiques;* mais les Basilidiens paraissent avoir tracé des lignes de séparation plus précises et plus multipliées que d'autres Gnostiques. C'est ce que semblent attester à la fois leurs monuments et les textes de leurs adversaires.

Quant à leurs monuments, nous avons déjà

dit que les seuls initiés en connaissaient tous les symboles, quelque prix qu'y attachât le vulgaire.

Quant aux témoignages de leurs adversaires, S. Irénée assure formellement qu'on distinguait diverses classes d'initiés; il donne même une indication sur le nombre des adeptes chez les Basilidiens; mais si précise qu'elle paraisse, elle est stérile pour toute espèce de calcul. C'est à peine, dit-il, s'il y a un Basilidien sur mille[1], et tout au plus deux sur dix mille, *qui sachent ces choses*. Mais ces chiffres s'appliquent-ils à la population de l'École, de telle sorte, qu'il faut admettre une ou plusieurs myriades de Basilidiens, ou bien ne sont-ils qu'un exemple? On l'ignore, et comme de plus c'est un évêque de Lyon qui parle d'une secte née en Égypte, on ne saurait pas même dire à quelle époque se rapportent ces chiffres.

Dans tous les cas, l'initiation s'accordait difficilement. Basilide éprouvait ses disciples par cinq années de silence; institution qui doit peu surprendre à une époque où le Pythagoréisme se renouvelait par les philosophes d'Alexandrie, à une époque où l'Égypte savait peut-être que ces épreuves et cet ésotérisme avaient existé dans toute

1 Irenæus, *Adv. hæres., lib. I, c.* 23.

l'antiquité, depuis la Chine jusqu'à la Gaule, et que Confucius, sur trois mille disciples, n'avait compté que soixante-douze initiés. [1]

La théorie de Basilide, sur les divers degrés de la *foi* et de l'*élection*, conduisait plus particulièrement à la distinction des grades, et ces grades répondaient probablement aux divers degrés (διαστήματα) de la vie religieuse.

La seule classe que nous connaissions nominativement, est celle des *élus* (ἐκλεκτοι), qui étaient considérés comme *étrangers et supérieurs à ce monde*, ξένοι ἐν κόσμω, ὑπερκόσμιοι.

D'un autre côté, Basilide admettait une nombreuse classe d'hommes qui restent volontairement étrangers à la rédemption, la classe des *Psychiques;* mais rien ne nous dit s'il a fait aussi une classe d'êtres tellement *hyliques* ou *matériels*, tellement exclus des dons de la vie divine par leur nature, qu'ils aient été incapables d'y prendre part.

Quelle que fût la mesure de participation des disciples de Basilide aux leçons et aux mystères du maître, il arriva, dans ce système, ce qui arrive dans tous les autres: il fut modifié par quelques esprits

---

1 Schott, *Werke des Weisen Kung-Fu-Dsü*, *p.* 11.

supérieurs qui l'embrassèrent, et il est à croire qu'une partie des données de S. Irénée[1], d'Eusèbe[2], de S. Épiphane[3] et de Théodoret[4], sur ce système, se rapportent plutôt aux opinions des disciples qu'à celles du maître. Le principe que la critique doit adopter à cet égard, c'est que les opinions simples, celles qui renferment les éléments des autres, doivent être celles du maître.

C'est d'après ce principe que nous procédons, en séparant l'enseignement du chef de celui de ses partisans.

Le plus illustre des Basilidiens, et le seul que les anciens distinguent, Isidore, fils du maître, préféra bientôt au système de son père quelques opinions de Valentin, qui enseigna peu de temps après la mort de Basilide[5]. Cependant Isidore ne paraît pas avoir adopté tout ce luxe de mythes et d'Éons que chérissait le chef des Valentiniens; et la tendance qu'il en emprunta paraît s'être réduite

---

1 *Lib. I, c.* 23.

2 *Hist. eccles., lib. IV, c.* 7.

3 *Hæres., XXIV.*

4 *Hæretic. fabul., I, c.* 4.

5 Clemens Alexandr., *Strom., p.* 427. — Epiph., *Hæres., XXXII.*

à un éloignement plus prononcé pour les institutions judaïques.

C'est là, en effet, la direction que cette école prit après la mort de Basilide. Son opposition contre l'Église fut plus franche, plus décidée; elle se fit sentir dans tous les dogmes fondamentaux.

Basilide avait rattaché intimement le monde visible au Plérôme; ses disciples marquèrent entre l'un et l'autre une séparation plus sensible. Il avait admis une liaison étroite entre le Nouveau et l'Ancien Testament; ses successeurs isolèrent le christianisme et le détachèrent de toutes les institutions dont il ne voulait être que le complément. A les en croire, le dieu des Juifs, ou l'ange qui les avait gouvernés, n'était que le plus orgueilleux et le plus despotique des esprits chargés du gouvernement des peuples. Les miracles même qu'il avait opérés étaient, pour eux, la preuve d'une audace extraordinaire de sa part. Les autres esprits avaient fini par s'en indigner, au point de se conjurer entre eux pour mieux se soustraire à sa tyrannie; et ce complot avait fait éclater des guerres si funestes, produit des désordres si déplorables dans la marche du monde, qu'enfin l'Être suprême fut obligé de prendre en personne les rênes du gouvernement des choses inférieures.

En effet, il envoya dans ce monde son Intelligence, le Νοῦς, qui s'y revêtit de formes humaines, prit les apparences d'un homme, et fut appelé Jésus. Lorsque les aveugles partisans du dieu des Juifs voulurent le crucifier, il se substitua Simon de Cyrène et s'éleva dans le royaume des cieux, non sans se rire de la coupable erreur des Juifs.

C'était là revenir au dokétisme si frivole de Simon et de Cérinthe, que Basilide avait rejeté avec raison.[1]

Les Basilidiens auraient-ils eu le désir de gagner, par ces opinions, qui s'éloignaient de celles des Juifs, les nombreux païens qui paraissaient disposés à recevoir le christianisme, mais que leur haine pour les Juifs empêchait de suivre ce penchant?

Toutefois ces opinions n'étaient pas nouvelles; Cérinthe les avait professées avec cette différence essentielle que, selon lui, l'intelligence divine avait habité l'*homme Jésus*, *homme réel;* tandis que d'après les Basilidiens elle n'avait pris que *des apparences de formes humaines*, apparences que l'on *nommait* l'homme Jésus.

---

1 Clemens Alexandr., *Strom.*, *I*, 21; *III*, 1.

Leur sentiment sur le Sauveur était ancien aussi; cependant ils y mettaient des termes nouveaux. Ainsi que l'ensemble des manifestations de l'Être suprême se désignait par un terme mystérieux, celui d'*Abraxas*, le Sauveur qu'il envoya au monde portait le nom symbolique de *Kaulakau*.

Ici, il ne s'agissait pas d'exprimer le nombre sacré du Plérôme, et l'on ne pouvait plus se borner à une dénomination purement numérique; c'est ce qui fit choisir un mot offrant un sens précis, et rappelant l'idée fondamentale de la rédemption. C'est à quoi le mot de *Kaulakau* répondait fort bien, soit dans le sens qu'il offre en hébreu, soit dans celui que la version des Septante donnait aux Gnostiques d'Égypte.

En effet, l'idée fondamentale de la rédemption est *la réunion des deux mondes*, réunion par suite de laquelle les âmes humaines, malgré leur enchaînement antérieur au monde matériel, sont élevées ou transportées dans le monde intellectuel. Le mot de *Kaulakau* signifie *norme à la norme;* selon les Septante, *espérance à l'espérance*. Or ces qualifications s'appliquaient parfaitement à la rédemption, qui donnait pour norme au monde inférieur le monde supérieur, et qui présentait, suivant Basilide, à chaque degré de la πίστις un

degré correspondant de ἐλπὶς. Aussi S. Irénée (I, 23), Théodoret (I, 4) et S. Épiphane (XXV), donnent tous les trois le mot de Kaulakau, de Kavlakav ou de Kavlakauch.

Il est répété, d'après eux, par S. Philastre de Bresse, S. Jean de Damas et plusieurs autres.

S. Épiphane l'attribue aux Nikolaïtes, et se rit, à cette occasion, d'une école qui, dans son ignorance, prend pour un mystère un terme si connu aux personnes qui savent l'hébreu.

S. Clément d'Alexandrie ne le donnant pas, on peut conjecturer qu'il est moins de Basilide que de ses disciples.

Les anciens le reconnaissent pour le mot hébreu de קו לקו, tel qu'il se trouve dans le livre d'Isaïe (chap. XXVIII, v. 10 et 13). Quoiqu'il signifie proprement *regula super regulam*, les Basilidiens, qui savaient mieux le grec que l'hébreu, et lisaient la version alexandrine plutôt que le texte d'Isaïe, paraissent l'avoir pris, avec les Septante, dans le sens de *spes supra spem*.

Il offrirait également un sens dans la langue égyptienne. Καϐλακακας pourrait signifier *lucerna cum lychnucho.* [1]

---

1 La Croze, *Lexic. ægypt.*, *p.* 30.

Les personnes qui cherchent dans le kopte la clef du mot *Abraxas*, préfèrent aussi cette langue pour l'explication de celui de Kaulakau. Mais il est à remarquer qu'en général les Gnostiques ont emprunté à l'hébreu la terminologie de leurs mondes intellectuels, et que le mot Abraxas, qui ne peut pas offrir de sens, est un mauvais exemple à citer. Le nom de *Kaulakau* a d'ailleurs été l'objet de beaucoup de discussions.[1]

Il paraît cependant que les Basilidiens ne restreignaient pas le nom de Kaulakau à la personne du Sauveur, s'il est permis de qualifier ainsi le Νοῦς. S. Irénée, quoique son texte soit altéré en cet endroit, insinue en effet une idée fort remarquable[2]. Il dit que les Basilidiens inventent des noms pour les anges; qu'ils leur assignent les divers cieux; qu'ils expliquent non-seulement les noms, mais encore les origines (*principia*), la

---

1 Clodius, *Diss. de Caulacau; Wittenb.,* 1706; — Nicolaüs, *Diss. de salvatore Basilidis Caulacau dicto.* — Brucker, *Diss. de Caulacau Basilidianorum* (*in Museo helvet., part.* 22, *p.* 229).

2 *Quemadmodum,* dit Irénée, I, 23, *et mundus nomen esse, in quo dicunt descendisse et ascendisse Salvatorem, esse Caulacau.* Il faut évidemment lire *mundo*, et retrancher l'un des deux *esse*, ou remplacer le dernier par *seu.*

nature et les attributs (*angelos et virtutes*) des trois cent soixante-cinq puissances, en les groupant par cieux, *ὀύρανοι*; et qu'enfin ils donnent au *monde* du Sauveur le nom de *Kaulakau*.

Le terme de *monde*, comme nous l'avons déjà vu, se prend dans un sens particulier chez les Gnostiques; il désigne une série, une classe d'Intelligences, et la région qu'elle occupe, qu'elle gouverne. C'est là un langage qu'ils ont de commun avec la plupart des théosophes de l'antiquité, et surtout avec les Égyptiens et les nouveaux platoniciens. Le monde de *Kaulakau* comprend donc à la fois le monde intellectuel, qu'il a révélé, et le monde inférieur, qu'il gouverne.

Cette manière de voir lève une difficulté majeure, que présente la comparaison des textes anciens. La voici.

S. Épiphane et Théodoret disent que le mot de *Kaulakau* désignait le *Sauveur*. S. Irénée, au contraire, dit que le monde dans lequel est descendu et dans lequel est remonté le Sauveur, se nomme *Kaulakau*. Cette définition est donc la seule bonne que nous ait laissée l'antiquité. Elle n'est point complète; mais elle est moins incomplète que celles de Théodoret et de S. Épiphane qui s'attachent au Rédempteur, et non pas à l'idée

fondamentale de la rédemption, et qui nous disent simplement que les Basilidiens donnaient au Sauveur le nom mystérieux de Kaulakau.

Il paraît que, dans leur théorie sur ce voyage du Sauveur, qui est venu communiquer le Πνεῦμα aux hommes, les Basilidiens ont eu en vue un passage de l'ancien Testament suivant la version des Septante. Il est dit dans l'Ecclésiaste, I, 6 : Κυκλοῖ κυκλῶν πορεύεται τὸ πνεῦμα, καὶ ἐπὶ κύκλους αὐτοῦ ἐπιστρέφει τὸ πνεῦμα. Ce n'est là guère le sens du texte original, qui dit *que le vent passe au sud et repasse au nord*, et qu'il *revient à l'endroit où il avait commencé;* mais les Gnostiques d'Alexandrie, nous venons de le dire, lisaient plutôt le grec que l'hébreu. Or la version des Septante se prêtait à merveille à leurs idées, car les mondes, οὐρανοί, se représentaient par des *cercles*[1]. Dès lors on conçoit que ces mots, *l'esprit va de cercle en cercle, et repasse par ceux qu'il a traversés*, aient pu entrer dans leur système et s'entendre du Sauveur.

Le Sauveur joue un grand rôle dans tous les systèmes gnostiques, et en cela ces théosophes étaient d'accord avec les orthodoxes. Ils présen-

1 Voir Matter, les Monuments du Gnosticisme.

taient aussi la vie du Christos comme un type à suivre par ceux qui veulent rentrer par lui dans le Plérôme. Cependant les Basilidiens paraissent avoir exagéré ce principe d'imitation. Ils disaient que ceux qui possèdent les mystères de Kaulakau, de tous les anges et de leur filiation [1], devenaient *invisibles* et *incompréhensibles* avec les anges et les puissances supérieures, comme l'avait été *Kaulakau*. Ils entendaient évidemment par cette *invisibilité* et cette *incompréhensibilité*, une telle perfection ou une telle exaltation de leurs facultés intellectuelles, que les esprits vulgaires ne se trouvaient plus en état de les suivre, leur âme étant, pour ainsi dire, transportée dans les régions de l'invisible et de l'incompréhensible.

C'eût été mal les combattre que d'opposer à cette théorie la *visibilité* de leurs personnes et la *compréhensibilité* de leur théorie. Ils pouvaient ou envelopper leurs doctrines de mystères inaccessibles aux profanes, ou avouer que dans la science ils restaient au-dessous de l'idéal. Cela ne rencontrait pas trop d'objections, puisqu'il est entendu que, dans la pratique, on peut rester au-dessous de la théorie. L'orthodoxie chrétienne re-

1 *Causas*, Iren., *l. c.*

commande aussi l'imitation de Jésus-Christ à un point qu'aucun de ses membres n'a jamais pu atteindre, et la morale philosophique trace elle-même à l'homme un idéal auquel nul ne saurait parvenir. Ces théories n'en sont pourtant pas moins vraies ni moins nécessaires; mais les Basilidiens auraient rétorqué ces arguments contre leurs antagonistes.

En effet, leur vanité n'alla pas au delà du désir d'être *invisibles* ou *incompréhensibles* dans le sens où l'était le divin *Nous*. (Irén., I, 24.)

On a quelquefois mal interprété l'*invisibilité* que s'attribuaient les Basilidiens, en l'entendant au physique. Le corrélatif d'*incompréhensibilité* aurait dû prévenir une erreur qui gratifiait ces théosophes d'une sorte de folie dont l'histoire de l'esprit humain ne nous offre pas d'autre exemple, et que pourraient à peine nous expliquer ces philosophes qui, de nos jours, ont douté, non pas de leur visibilité, mais de leur existence.

Nous l'avons dit, il faut prendre au figuré l'*invisibilité* dont parlaient les Basilidiens, et il n'y a qu'un seul sens raisonnable à donner à ce terme. C'est celui-ci. L'intelligence divine, le *νοῦς*, revêtue d'une apparence de corps humain, a été invisible aux hommes, comme dit S. Jean, chap. I, v. 10,

καί ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω; c'est de la même manière que l'homme pneumatique, ramené dans le monde intellectuel par le *Nous*, est *invisible* aux hommes psychiques et aux hommes matériels.

Ainsi que le *Nous* s'était égalé aux hommes, ils voulaient bien aussi s'abaisser jusqu'à eux, les connaître et les pénétrer, mais sans se laisser pénétrer ou connaître par eux. C'était là une maxime de conduite empruntée, soit à l'ancienne association des Pythagoriciens, soit à ce mystérieux sacerdoce de l'Égypte dont ils se flattaient peut-être d'égaler le pouvoir sur le vulgaire de leur secte. Une sentence solennelle leur rappelait ce devoir : *Tu connaîtras tous les autres, et personne ne doit te connaître toi-même.* [1]

S. Paul avait dit : *Au nom de la foi l'homme spirituel juge de tout, et n'est jugé de personne; car qui connaît l'Esprit du Seigneur, et qui peut l'instruire* et *le conseiller? Mais pour nous, nous avons l'Esprit de Jésus-Christ* [2]. Il avait dit ailleurs : *Ne savez-vous pas que nous jugerons les anges, combien plus pouvons-nous juger des choses*

1 Ὑμεῖς πάντα (d'après le texte latin d'Irénée, il faut lire πάντας) γινώσκετε, ὑμᾶς δὲ μηδεὶς γινωσκέτω. — Épiph., *Hæres.*, *XXIV*, S. 5.

2 1. Corinth. II, 15 et 16.

de cette vie [1]. Il n'est pas impossible que les Basilidiens aient eu en vue ces saintes maximes, et leur penchant pour le mystère leur fit donner à cette doctrine un sens qu'elle n'avait pas dans l'original. Ils s'en autorisèrent pour cacher et pour renier leurs croyances. Ils se dérobaient au martyre, en s'appuyant sur l'exemple de Kaulakau, qui s'était dérobé à la mort sur la croix. [2] Ils considéraient ceux qui aspiraient à la palme des confesseurs, comme des hommes remplis de préjugés, et ils se plaçaient à égale distance du christianisme et du judaïsme. [3]

Ils disaient, à ce que rapporte S. Irénée, qu'ils n'étaient plus Juifs, et qu'ils n'étaient pas encore chrétiens; que, d'ailleurs, ils ne pouvaient pas

---

1 1. Corinth. VI, 3.

2 En cela ils différaient essentiellement de leur maître, qui avait considéré les souffrances comme des moyens de purification.

3 Les mots de S. Irénée (I, 21), *per silentium*, ont fourni à Pearson (*Vindic. epist. S. Ignat.*, *part.* 2, *p.* 64) l'occasion d'une hypothèse gratuitement ingénieuse. Il pense qu'il y avait en grec *διὰ τὴν Σιγὴν*, allusion à *Sigé*, Éon gnostique. Cette conjecture tombe par le seul fait que les Basilidiens ne connaissaient pas l'Éon *Sigé*.

révéler tous leurs mystères, et qu'il fallait les couvrir de silence.

Les sectes les plus fanatiques se calment dans le cours des siècles; les partis les plus ascétiques, dégénèrent; les théosophes les plus sublimes ont des disciples qui se livrent aux pratiques les plus vulgaires. C'est là, en peu de mots, l'histoire de toutes les écoles; c'est aussi celle de l'école de Basilide.

Ses opinions sur le martyre et sur le reniement de leurs croyances renfermaient des germes de dégénération qui se développèrent rapidement. S. Clément d'Alexandrie accusait déjà les Basilidiens d'une grande licence de principes, et, au temps de Porphyre et de S. Épiphane, leurs mœurs étaient fort corrompues [1]. Ils se livraient alors à une opinion qui se reproduit plusieurs fois dans l'histoire du mysticisme. Ils pensaient que les *parfaits* n'étaient tenus à aucune loi; que leur corps pouvait, sans danger, suivre tous ses penchants; que leur âme était trop élevée au-dessus du monde matériel pour en pouvoir être affectée, et que la volupté elle-même n'en pouvait altérer

---

1 Epiphan., *Hæres.*, 26. -- Porphyr., *De abstinentia carnium*, *I*, §. 40.

la pureté. Les Basilidiens différaient, en cela, des écoles ascétiques de la Syrie, qui, toutes, exigeaient des parfaits et des élus une pureté plus sévère que des *psychiques* ou des *hyliques.*

Théodoret ajoute à ces rapports que les Basilidiens se livraient, comme les Ménandriens et les Simoniens, aux pratiques de la magie et à tous les genres d'imposture [1]. Ils prétendaient exercer ces arts occultes sous l'influence des esprits avec lesquels leurs mystères les mettaient en rapport. Théodoret leur attribue encore d'autres choses, mais qu'il s'interdit d'énoncer, pour ne pas blesser ses lecteurs. Ce n'est pas toutefois d'immoralité qu'il entend parler; ce qu'il veut taire, ce sont des spéculations téméraires qu'il qualifie de *fables.* [2]

Telle fut la fin d'une secte de théosophes dont S. Clément d'Alexandrie avait fait cet éloge : « Le « culte de ces Gnostiques consiste dans une attention continuelle à leur âme, en méditations « sur la divinité considérée comme l'amour iné« puisable. Leur science a deux parties. La pre-

1 Ἐπῳδαῖς χρῶνται καὶ γοητείαις καὶ παντοδαπαῖς μαγγανείαις.

2 Μύθους. Theodoret., *Hæret. fabul.*, *I*, *c.* 4.

« mière s'occupe des *choses divines;* médite sur la « cause première, par laquelle tout a été fait, « sans laquelle rien n'est de tout ce qui existe; « examine l'essence des choses qui se pénètrent « et se lient les unes aux autres; interroge les « forces de la nature, et demande à quel but elles « conduisent. La seconde traite des *choses hu-* « *maines*, de la condition de l'homme, de ce « qui est de sa nature, de ce qui ne l'est pas, « de ce qu'il doit faire et souffrir. Ici, ils exami- « nent les vices et les vertus, le bien et le mal, et « l'indifférent ou les choses qui ne sont ni bonnes « ni mauvaises. »

S. Clément avait ajouté à ces traits : « Basilide « dit qu'il faut honorer l'Être suprême, non pas « certains jours, mais pendant toute la vie, de « toutes les manières. Le Gnostique prie, parce « qu'il sait que la prière peut avoir lieu partout, « et qu'elle est toujours entendue. [1] »

Mais tout ce qui pouvait recommander ce système dégénéra sous des chefs dont aucun ne sut illustrer l'école. Aussi les Basilidiens ne se soutenaient-ils qu'obscurément. Mais on les rencontre encore au cinquième siècle. [2]

1 Tous ces traits sont du septième livre des Stromates.
2 Hieronymus, *Contra Vigilantium, c.* 2, *p.* 123.

Quand on considère le zèle avec lequel ils furent combattus par S. Irénée, S. Épiphane et Théodoret, Agrippas Castor, S. Clément d'Alexandrie, Origène et plusieurs autres [1], on est tenté de croire qu'ils ont formé une école très-nombreuse. Mais ce serait en vain qu'on chercherait, dans les historiens des premiers siècles, quelque donnée positive à cet égard. La statistique est une science moderne. Les anciens ne donnent pas de chiffres sur les écoles; et quant aux écrivains de nos premiers siècles, ils exagèrent le nombre des dissidents [2]. D'après S. Épiphane, les Basilidiens s'étaient répandus non-seulement dans Alexandrie et dans les environs de cette ville, mais dans plusieurs préfectures d'Égypte, où ils avaient établi des écoles [3]. D'après S. Jérôme, on en trouva jusqu'en Espagne [4]. Des pierres basilidiennes découvertes dans le dernier de ces pays semblent confirmer le rapport de S. Jérôme [5], et nous verrons ailleurs que

1 Theodoret., *Hæret. fab.*, *I*, 5.

2 On connaît leurs exagérations sur la rapidité des progrès du christianisme.

3 Epiph., *Hæres.*, *XXV*.

4 A l'endroit cité.

5 Bellermann, *Ueber die Abraxas-Gemmen*, *I*, *p*. 9.

d'autres partis gnostiques se sont répandus également en Espagne, et même en Gaule.

Les Basilidiens ont peu écrit pour propager leur système. Outre les *Exégétiques* de Basilide, les traités d'Isidore sur la *psychologie*, et ses *Commentaires sur les prophéties de Barchor*, ils paraissent n'avoir rien publié. Cave se trompe, lorsqu'il parle d'hymnes de Basilide, et confond ce théosophe avec Bardesane, son condisciple.[1]

Affectant le mystère sur leur doctrine comme sur eux, livrés à des pratiques vulgaires, et se décréditant par une morale licencieuse, les Basilidiens s'anéantirent d'eux-mêmes au point d'épargner les persécutions aux défenseurs de l'orthodoxie.

Peut-être l'école de Valentin, qui s'érigea à côté de celle de Basilide, et qui sut gagner, dès l'origine, de nombreux partisans, fut-elle, après la négligence des Basilidiens, l'une des principales causes de la décadence de leurs écoles.

CHAPITRE IX.

Vie et écrits de Valentin.

Les éléments du Gnosticisme étaient à tel point répandus et accumulés en Égypte, que dans ce

1 Grabe, *Spicileg. patr.*, *t. II*, *p.* 38.

pays plusieurs écoles y éclatèrent presque simultanément.

Quoique les Basilidiens offrissent après la mort de leur maître, arrivée vers l'an 135 de notre ère, aux croyances et aux enseignements une latitude qui pouvait attirer à eux tous ceux dont les opinions avaient quelque analogie avec la leur, nous voyons s'élever un nouveau chef de secte, qui n'a guère sur Basilide d'autre avantage que de faire à l'antiquité une part plus large encore. A la vérité, il donne des explications sur quelques problèmes que les Basilidiens ne croyaient pas devoir aborder; mais ces explications ne sont pas toujours des solutions, car si Valentin présente sur les rapports des deux mondes et sur l'origine et les destinées de l'esprit humain, qui, lui-même et par son organe, le corps, appartient à l'un et à l'autre, des vues sublimes; comme celles de tous les théosophes téméraires, en résultat, ses brillantes théories donnent à la raison si peu de chose, qu'on s'en sépare, comme de celles de Platon, avec tout le regret qu'inspire un beau rêve.

Valentin, que S. Irénée place à la tête de tous les Gnostiques, à cause de l'importance de ses théories, était d'origine judaïque. Mais élevé dans

le christianisme, au milieu de toutes les opinions qu'on agitait alors dans la capitale de l'Égypte, sa patrie [1], il connut, jeune encore, la doctrine de Basilide, et, jointe à d'autres éléments de spéculations théosophiques, elle détermina la direction des siennes. Tertullien, qui le dit Platonicien, attribue naturellement sa défection à l'ambition trompée. [2]

On sait qu'à n'écouter que l'esprit de parti, toutes les doctrines dissidentes auraient eu pour origine l'ambition déçue.

Valentin se fit remarquer par son enseignement vers l'an 136. Bientôt il joignit à ses leçons quelques ouvrages qui augmentèrent sa réputation et le nombre de ses disciples.

La plupart de ses ouvrages sont perdus; mais on a cru un instant qu'il nous restait un de ses traités les plus importants, celui *De la sagesse*, et l'on a quelques fragments des autres, de ses *homélies*, de ses *lettres*. [3]

---

1 Opinion probable; mais S. Épiphane le dit Phrébonite. *Hæres., XXXI*, §. 2.

2 *Speraverat episcopatum Valentinus, quia et ingenio et eloquio poterat. Contra Valent., c.* 4.

3 Clèmens Alexandrin., *Strom., pag.* 575, *ed. Sylb.* (passage de deux lettres); *p.* 509 (fragments d'une homélie); *p.* 635 (passage du Traité des amis).

Un philologue anglais du dernier siècle, Woide, signala le premier au monde savant, l'existence du traité de *la Sagesse*.

En effet, Woide trouva parmi les manuscrits du docteur Askew un code en parchemin [format d'in-4.°], écrit en lettres grecques unciales, et d'une haute antiquité, suivant tous les caractères qu'il en fit connaître. Ce volume était sans titre en tête; mais, à la fin de la seconde partie, Woide lisait en langue kopte [c'est celle de tout l'ouvrage] les mots de *Tome second de la fidèle Sophia*. Il en tira la conclusion que c'était là le traité de Valentin cité par Tertullien. [1]

Le contenu du livre aurait dû le détromper. Il y trouva treize psaumes pénitentiaux de Sophia tombée dans le chaos, et imitant, dans son langage et ses pensées, les psaumes de David et de Salomon. Il y distingua aussi treize odes tirées également de celles de David, et célébrant le Sauveur qui était venu délivrer sa sœur. Deux autres parties du volume renfermaient des entretiens entre Jésus-Christ, ses disciples et les saintes femmes.

Les psaumes de Salomon différaient des com-

---

1 *Cf.* Tert., *Adv. Valentin.*, *c.* 2. — Grabe, *Spicileg. patr.*, *sæc. II*, *t. I*, *p.* 44.

positions apocryphes publiées, sous le même nom, dans le code de Fabricius. Les passages que Woide put déchiffrer çà et là se rapportaient peu au système de Valentin. Il y lut les mots de πλήρωμα, μυστήριον, γνῶσις, αἰὼν, βάρβηλω, Ιαλδάβαωθ, et plusieurs autres chers à tous les Gnostiques.

La découverte d'un second code également relatif au Gnosticisme, code dont nous parlerons plus tard, semblait avoir transporté Woide au milieu des plus précieuses reliques du valentinia nisme.[1]

Cependant Woide émettait quelques doutes, et ses découvertes en provoquaient un grand nombre d'autres.

D'abord, il était peu probable que l'ouvrage de Valentin eût été rédigé originairement en langue égyptienne. Le docte Valentin possédait sans doute cette langue; mais ce n'est pas au peuple d'Égypte qu'il avait dû adresser ses théories; c'était parmi les savants d'Alexandrie, les chrétiens, les Grecs et les Juifs, qu'il avait dû chercher ses partisans.

---

1 Voy. Cramer, *Beyträge zur Beförderung theologischer Kenntnisse*, t. III, p. 82 et suivantes.

Ensuite, il n'était pas probable que son ouvrage eût été traduit, pour le peuple d'Égypte, en langue du pays.

Puis, ce que Woide rapportait sur le contenu de son volume ne paraissait guère propre à faire croire que ce volume fût la traduction en question.

En général, Woide, en ayant déchiffré très-peu de chose, n'aurait pas dû conclure sur l'ensemble.

Enfin, le manuscrit de Woide pouvait appartenir sans doute à quelque école gnostique, mais il n'était pas de celle de Valentin.

En effet, Woide n'y a pas rencontré la plus légère mention ni de Valentin ni de sa secte; il n'y a pas lu le moindre fait qui appuyât sa conjecture.

Bien plus, la terminologie qu'il y signala, aurait dû lui faire voir qu'il était dans l'erreur. Les mots de *Barbelo* et d'*Iàldabaoth* n'appartiennent pas aux Valentiniens. L'idée des *douze sauveurs*, qu'il y trouva, est également antivalentinienne, ainsi que plusieurs autres opinions qu'il y lut sur la haute *dignité des apôtres* et l'*origine des âmes*.

Le fait est que Valentin a composé des hymnes ou des psaumes, comme Basilide en avait fait pour ses disciples, et il est probable que, dans ces hymnes, Sophia-Achamoth a joué le rôle d'une pénitente. Elle était l'emblème de l'âme humaine

dans son état de chute et dans ses efforts pour s'en retirer. Ce sujet convenait dès lors parfaitement au culte d'un parti gnostique.

Ce que Woide prenait pour le traité de la Sagesse, n'est donc autre chose que le recueil de ces psaumes ou une traduction égyptienne du texte grec de Valentin.

Mais Woide parlait de tout cela avec une grande légèreté. Après avoir dit d'abord que le volume d'Askew était la *Sophia* de Valentin, il confondit ensuite ce traité avec l'*Évangile selon les Égyptiens*, par la raison qu'il y avait, à la suite, des entretiens entre Jésus-Christ, les apôtres et les saintes femmes, et quelques renseignements sur le retour du Sauveur auprès de ses disciples, qu'il dirigea *encore pendant onze ans après son ascension.*

Comment un critique habile pouvait-il mêler ainsi les *psaumes* de Valentin avec le traité de la *Sophia*, ou considérer des légendes évangéliques comme en faisant partie intégrante ?

Quoique Woide ne réussît pas à traduire tout son code, ce qu'il en avait lu aurait dû lui prouver que c'était un recueil de diverses pièces religieuses à l'usage de quelque Gnostique, plutôt que la Sophia de Valentin.

Le titre de *Sophia croyante* qui a principalement

motivé son hypothèse, pouvait mieux s'appliquer à tout autre recueil gnostique.

En effet, la publication des prétendues odes de Salomon a fait voir qu'elles ne se rapportent pas au Valentinianisme. Elles paraissent avoir été plutôt en usage chez les Ophites.[1]

Ces objections que j'élevais dès 1828, et dont quelques-unes avaient été élevées avant moi sur la prétendue découverte du traité de la Sagesse par Woide, sont désormais faciles à discuter.

Depuis longtemps le manuscrit d'Askew était déposé au Muséum britannique, et il était à désirer que les circonstances amenassent une nouvelle étude de ce monument de la langue copte. Un ministre français[2] en a fait tirer une copie[3], et il est à souhaiter que ce manuscrit, qu'on doit considérer comme une des plus précieuses acquisitions faites par les soins de l'homme d'état dont je viens de parler, devienne l'objet d'une savante publication.

On ne saurait décidément, avant ce travail, à quelle école le revendiquer.

---

1 Voy. Münter, *Odæ gnosticæ Salomoni tributæ. Progr. Hafniæ*, 1812. Voy. ci-dessous, Culte des Gnostiques.

2 M. de Salvandy.

3 Par M. Dulaurier.

Il en est de même d'un autre volume que signala Woide, et qui se rapporte également au Gnosticisme. Il est écrit, comme le premier, dans le dialecte *sahidique*, qui appartient à la haute Égypte, et a été apporté de Thèbes en Angleterre par Bruce, le célèbre voyageur. Il se compose de soixante-seize feuilles in-4.°, et se distingue en deux parties, dont l'une porte le titre de *livre de la* Γνῶσις; l'autre, celui de *livre du grand Logos* Κατὰ μυστήριον. Il y est souvent question des Éons du plérôme, et Woide y remarqua notamment les noms de Βάθος pour βυθὸς, ceux de Σιγὴ, Ἔννοια, Χάρις, Νοῦς, Ἀλήθεια, que le texte égyptien conserve tantôt en grec, et que d'autres fois il traduit.

C'est encore un de ces monuments dont nous devons espérer la publication, dès que la philologie grecque et latine aura rendu quelques écrivains de plus à la philologie asiatique et égyptienne, et que le bel exemple de M. Leemans aura été suivi plus généralement.

Quoi qu'il en soit des traités et des hymnes conservés ou perdus de Valentin, S. Irénée, S. Clément d'Alexandrie et Origène [1], qui avaient lu

1 *De principiis et contra Celsum*, *p.* 72 — 98; *p.* 165; *p.* 411, 624, 658, *ed. de la Rue*, *t. I.*

ses écrits, nous donnent sur son système des renseignements assez abondants, tandis que l'auteur de la *Didascalia orientalis*[1], ne doit être consulté qu'avec réserve.

Théodoret[2] et S. Épiphane[3] ajoutent peu de renseignements nouveaux à ceux de leurs prédécesseurs.

Tertullien, dans son traité contre les Valentiniens, ne nous offre qu'une source secondaire de leurs opinions. Il est vrai que cet écrivain avait sous les yeux l'important traité de Valentin, intitulé *Sophia*, et qu'il y fait de fréquentes allusions; mais il a trop peu de génie oriental et trop de haine pour les Gnostiques, pour être un fidèle interprète de leurs hardies conceptions. Il donne cependant des détails que la critique ne doit pas négliger, et il signale parfaitement tout ce que la nouvelle école emprunta au platonisme.[4]

Valentin imita d'abord la prudence de quelques autres Gnostiques de l'Égypte et de la Syrie; il se garda de choquer les églises orthodoxes. D'ailleurs Alexandrie, qui était le centre des plus grands

1 A la suite des œuvres de S. Clément d'Alexandrie.

2 *Fabul. hæret., lib. I, c.* 7.

3 *Hæresis*, 31.

4 *De animâ, c.* 18.

travaux de science et l'asile de tous les peuples, donnait à l'enseignement une grande latitude. Valentin n'y fût donc l'objet d'aucune persécution.

Ce qui, dans sa doctrine, séduisait les chrétiens, alors peu nombreux en Égypte, c'était le respect qu'il témoignait pour le canon de l'Église. D'autres Gnostiques mutilaient le code chrétien; Valentin n'eut pas même l'air d'admettre une différence entre les livres de l'ancienne et de la nouvelle alliance.

Cependant, à une époque qui touchait aux derniers jours de S. Jean, il eut la prétention de posséder seul la *véritable* doctrine.

Cette doctrine, c'étaient suivant lui, les dogmes secrets communiqués par le Sauveur aux apôtres, ou la tradition de Théodas, disciple de S. Paul.

Avec une pareille prétention, Valentin ne pouvait guère tarder à se séparer de l'Église. Il précipita lui-même la découverte de ses erreurs, en quittant la ville d'Alexandrie pour celle de Rome, où l'enseignement était à la fois moins riche et beaucoup plus surveillé, et où la plupart des chefs du Gnosticisme ne paraissent s'être rendus que pour se faire condamner. [1]

---

1 Voyez ci-dessus les exemples de Simon et de Marcion, t. I, p. 289 et 290.

Valentin, demeurant en Égypte, n'eût pas été excommunié. Il n'existe pas d'indication que Basilide l'ait été.

Il y arriva vers l'an 140 de notre ère, y fut excommunié jusqu'à trois fois, et finit par quitter cette ville austère, pour se rendre en Chypre, où il se forma également un parti nombreux[1]. On dirait que ce fut malgré lui; car la triple excommunication de Valentin atteste à la fois son désir de demeurer dans la communauté orthodoxe, et l'indulgence de cette dernière pour un homme aussi distingué.

L'histoire des doctrines devrait apprendre, aux hommes supérieurs, à s'abstenir d'écarts, et aux hommes médiocres, à s'interdire la persécution.

L'île de Chypre renfermait beaucoup de Juifs; et cette circonstance, jointe à son voisinage de l'Asie, la disposait plus que d'autres à recevoir des doctrines théosophiques.

CHAPITRE X.

Système de Valentin. — Théogonie, Éonogonie. — Monde intellectuel.

Ainsi que le système de Basilide, celui de Valentin offre une double série de manifestations et d'êtres qui, tous, se rattachent à une seule cause

---

1 Tertull., *Advers. Valentin.*, c. 4.

première, et qui néanmoins ne se ressemblent pas; dont les uns sont des déploiements immédiats de la plénitude de la vie divine, et dont les autres ne sont que des émanations d'un génie secondaire.

Cette double série indique même, entre les deux classes, une sorte de scission qu'il faut conserver en vue, comme les deux séries elles-mêmes, en parcourant les immenses développements de cette doctrine.

Le chef de l'une et de l'autre série, qui n'est chef immédiat que de la première, est un être parfait, un *abîme*, βυθὸς, qu'aucune intelligence ne saurait sonder; car aucun œil ne saurait atteindre les invisibles et les ineffables hauteurs qu'il habite. On ne peut comprendre la durée de son existence. Il a toujours été; il est le Προπάτωρ, le Προάρχη. Il sera toujours; il ne vieillit pas.[1]

Ce sont là, on le voit, les mêmes idées fondamentales que nous avons signalées dans les systèmes précurseurs du Gnosticisme, celle de l'éternité et celle de l'incompréhensibilité de l'Être suprême : c'est le Zéruané-Akéréné, l'Ensoph, le πατὴρ ἄγνωστος, le πατὴρ ἀνωνόμαστος.

---

1 Irenæus, *Adv. Hæres., lib. I, c.* 1. — Theodoret., *Hær. fab., I, c.* 7.

Le déploiement de ses perfections (διάθεσις) a donné l'existence aux mondes intellectuels. Le mot de création ne pourrait pas s'appliquer à cet acte, car il n'a point produit ce qui n'existait pas; il a mis en dehors ce qui était caché, ce qui était concentré dans le Plérôme, et les Intelligences auxquelles il a donné l'existence portent elles-mêmes le nom de *déploiements* (διαθέσεις). Elles ont aussi celui de *puissances* (δυνάμεις). Mais elles en ont un autre encore, qui les caractérise bien plus distinctement comme des substances, comme des parties de l'Être suprême, et qui rappelle les épithètes que les Kabbalistes donnaient aux anges et aux Sephiroth d'Ensoph : c'est le nom d'Éons, αἰῶνες.

On a beaucoup écrit pour expliquer ce mot et son application aux intelligences émanées de Dieu.

On a dit que ce mot répond à celui de עלם, qui signifie le *siècle*, le *monde*, et même *ce que renferme le monde.*

Mais, on a prétendu aussi qu'il était une traduction de l'hébreu, et que ce terme avait dû se calquer sur les langues orientales, par la raison que les opinions des Gnostiques sont tirées des systèmes de l'Orient. On s'est trompé. D'abord il faut rectifier l'opinion qui fait du Gnosticisme un simple

emprunt. Ensuite, ce n'est ni *le siècle*, ni *le monde*, ni *ce que renferme ce monde*, ni *la durée de ce monde*, ni *un espace de temps quelconque*, que les Gnostiques expriment par le terme d'*Éons* : ce sont des Intelligences, des émanations de Dieu, des êtres hypostasiés, qui sont de la même nature que Dieu.

Les Kabbalistes donnaient à toutes les Intelligences supérieures, et surtout aux Sephiroth, l'attribut d'El, de Jéhovah, d'Élohim ou d'Adonai. C'était pour exprimer l'idée *que tout ce qui est émané de Dieu est encore Dieu.* Les Gnostiques avaient la même pensée, et ils attribuèrent à ces Intelligences le terme de *αἰῶνες*. Ils considéraient l'*éternité* comme l'attribut le plus caractéristique de l'Être suprême, et telle fut la véritable raison du choix de cette célèbre expression, raison indiquée d'une manière si simple, et par une autorité si respectable, dans S. Irénée, au chapitre I.er de son premier livre, qu'il est impossible de s'y tromper. *Λέγουσι γὰρ*, y est-il dit, *τινα εἶναι ἐν ἀοράτοις καὶ ἀκατονομάστοις ὑψώμασι τέλειον Αἰῶνα προόντα .... τοῦτον δὲ καί βυθόν καλοῦσιν.* « Ils disent (les Valentiniens) qu'il y a dans les « hauteurs invisibles et ineffables un *Éon* de toute « perfection, qui a été avant tout.... Ils le nom-

« ment aussi Bythos. » Ils donnaient donc à l'Être suprême le nom d'*Éon*, d'*Eternel;* et ils appliquèrent ce terme à tout ce *qui était encore lui.*

Ce n'est donc pas le mot hébreu עלם qui a fait choisir celui d'*Éon;* c'est l'idée qu'il y avait à rendre. C'est d'ailleurs dans un sens tout à fait analogue que nous trouvons le correspondant de αἰῶνες employé dans le code des Nazaréens, publié par Norberg (t. I, p. 131) : il y désigne une classe d'êtres absolument analogues aux Éons.

Le mot de αἰὼν est employé souvent dans les livres du Nouveau-Testament; il ne s'y trouve jamais dans le sens des Valentiniens. Seulement il est possible que ces dissidents, qui ne rejetaient pas les épîtres de S. Paul, aient pris dans leur sens ce passage de la lettre aux Hébreux : δι' οὗ (χριστοῦ) καὶ τοὺς αἰῶνας ἐποίησε (chap. I, v. 2), passage qui s'accordait avec leur système sur le νοῦς considéré comme image de Dieu et organe de toutes ses créations.

Il est hors de doute que l'auteur de cette épître a pris le mot de αἰῶνας dans le sens de *mondes.*

Dans la doctrine orthodoxe la création des anges n'est attribuée nulle part à Jésus-Christ; mais S. Jean lui revendique formellement celle de ce monde.

Si Valentin ne fut pas le premier de tous les Gnostiques qui employa ce terme dans son nouveau sens, il fut du moins celui de tous qui présenta le premier une théorie complète sur les Éons.

Cérinthe, ainsi que Basilide dont nous venons d'analyser le système, avaient eu quelques idées analogues à celles de Valentin; mais il est douteux qu'ils aient appliqué le terme d'*Éons* aux Intelligences divines. Saturnin appelait les anges *Élohim*. Bardesane, qui employa, en syrien, un mot analogue, est postérieur à Valentin. On a cherché des analogies au terme d'*Éons* dans un terme indien qui paraît répondre au mot de עלם [1]. Malheureusement Mignot, dont nous sommes loin de dédaigner les recherches, inspire peu de confiance dans cet endroit.

On a songé aussi aux *Inges* des Chaldéens et aux *Idées* de Platon [2]. Il y a, sans doute, de l'analogie quant aux opinions, mais il n'y en a guère dans le langage. C'est une analogie bien

---

1 Mignot, sur les anciens philosophes de l'Inde, Mémoires de l'Académie des inscriptions, t. XXXI, p. 277.

2 Brucker, *De ideis, p.* 5, *ibid., p.* 36.

trompeuse qu'on rencontre dans Alcinoüs[1], où ce platonicien dit : ὁρίζονται δὲ τὴν ἰδέαν παράδειγμα τῶν κατὰ φύσιν αἰώνων. Il en est de même de la plupart de celles que produit Mosheim[2], dont on ne saurait d'ailleurs déprécier les recherches sur le Gnosticisme. Il y avait, en effet, d'autant plus de mérite dans ses travaux sur ce sujet, qu'il ne voyait dans les doctrines gnostiques que les rêves d'une imagination déréglée, comme il le dit souvent.

Valentin a l'air de créer les Éons. Il les nomme, les classe, les associe les uns aux autres, détermine leurs destinées, et fait connaître leurs œuvres avec une fécondité d'imagination qui laisse derrière elle non-seulement les auteurs de la plupart des systèmes philosophiques, mais encore ceux des doctrines gnostiques elles-mêmes. Voici les traits essentiels de sa théogonie.

Le *Bythos*, après avoir passé des siècles infinis dans le repos et le silence[3], résolut de se mani-

---

1 *De doctrina Platonis*, c. 9.

2 *Comment. de rebus. christ. ante Constantin.*, p. 29 *et* 30.

3 C'est S. Irénée que nous suivons principalement pour le système de Valentin. S. Clément d'Alexandrie (Stromates) et Origène (contre Celse) n'en parlent que par

fester, et il se servit pour cela de sa *Pensée*, qui, seule, était à lui; qui n'est pas une manifestation de son être, mais qui est la source de toute manifestation, la mère qui reçut le germe de ses créations.

Étant de son être, sa Pensée, Ἔννοια, porte aussi le titre de Χάρις, grâce ou joie, et de Σιγὴ ou de ἄῤῥητον, son essence étant ineffable et sa nature étant le parfait bonheur.

D'après Théodoret, la *Pensée* se nommait aussi Σεπτή, *venerandum*, à moins que cette leçon ne doive être remplacée par celle de Σιγὴ.

Σιγὴ se trouvait dans le système indien. Il est dit dans Oupnek'hat, p. 323 : *Prius a creatione* (*ante creationem*) *creator*, *qui productum faciens est*, silens *fuit*. La même idée se retrouve chez les Perses, les Juifs et plusieurs autres partis gnostiques, ainsi que nous l'avons vu.

La première manifestation que produisit la pensée de l'Être suprême, fut l'*Intelligence*.

Dans leur langage allégorique, les Valentiniens exprimaient cette idée de la manière suivante.

---

occasion; Théodoret n'en donne qu'un abrégé, et craint néanmoins d'en trop dire; S. Épiphane est trop animé contre Valentin pour être son interprète fidèle.

Ennoia, fécondée par Bythos, donna l'existence à *Nous*, le fils unique, Μονογενὴς.

Bythos est donc mâle, comme Amon dans la théogonie égyptienne; d'autres fois il est appelé mâle-femelle, ἀῤῥενόθηλυς; il est alors considéré dans son état d'unité avec *Ennoia*, comme Amon est homme-femme dans son union avec Néith.

Le *Nous* est la première manifestation des puissances de Dieu, le premier des Éons, le commencement de toutes choses; c'est par lui que se révèle la divinité. Car sans l'acte qui lui donne l'existence, tout serait enseveli dans les profondeurs de Bythos; c'est même un crime que de vouloir connaître ce que le *Monogenes* ne révèle point.

Les Éons suivants ne sont que la révélation de Dieu en détail. Ce sont les formes du grand être, les noms de celui dont aucun nom ne peut rendre toutes les perfections, *μορφαὶ τοῦ Θεοῦ, ὀνόματα τοῦ ἀνωνόμαστου*. Ils sont, les uns, du genre masculin, les autres du genre féminin, suivant l'idée fondamentale du système d'émanation, combinée avec celle de la génération. L'Éon-femme est l'analogue de l'Éon-mâle; mais il est plus faible. Platon voulait, on le sait, que ceux qui vivent mal, d'hommes qu'ils avaient été, naquis-

sent femmes à leur seconde *métensomatose.*[1]

De là vient que l'ogdoade n'est au fond qu'une tétrade, et peut se réduire à *Bythos*, *Nous*, *Logos* et *Anthropos;* ce qui prouve que Pythagore fut imité par Valentin comme Platon.[2]

Dans le Bythos, tout est *Un;* dès qu'il se déploie, il en résulte des antithèses qui se constituent par tous les degrés de l'existence. Cependant ce sont des antithèses homogènes, des syzygies, des *unions*, ainsi que *Bythos* et *Ennoia.* L'un n'est que la révélation ou le complément de l'autre. Le premier des deux, le mâle, est le principe actif, le principe formant. Le second, le féminin, est le principe passif, le principe propageant. De leur union naissent d'autres Éons, leurs images.

Cela nous surprend, mais l'antiquité offrait partout aux Gnostiques l'idée de la génération et celle des syzygies. Nous les avons signalées dans le judaïsme et dans la théogonie égyptienne. Elles se trouvent également dans les traditions mythologiques des Grecs, où Vénus elle-même est mâle[3];

---

1 Plato, *in Timæo, p.* 42, 74, 91.

2 Iren., *II*, 14, 6. — Meursius, *Denar. Pythagor.* — Bœckh, Sur l'âme du monde, dans le vol. III, p. 54 et suiv. des *Studien*, de Daub et Creuzer.

3 *Cf.* Mignot, Mémoires de l'Acad. royale des inscript., XXXI, p. 236.

elles servent de base à la théogonie d'Hésiode, et l'idée des syzygies se retrouve particulièrement dans plusieurs de ces mythes dont Platon tire un parti si admirable.

Leur réunion forme le Plérôme de Bythos, la plénitude des attributs et des perfections de celui que personne ne peut connaître dans son ensemble, si ce n'est son fils unique, allusion curieuse des Valentiniens à quelques expressions de Jésus-Christ.

Avec le Monogénès naquit sa compagne *Aletheia* [« Je suis la vérité, » avait dit Jésus-Christ], et ils forment, avec Bythos et Ennoia la première tétrade, la racine, la source de toutes choses.

Leurs manifestations sont *Logos* et *Zoé* [« Je suis la vérité et la vie, » autres paroles de Jésus-Christ], dont les révélations sont *Anthropos* et *Ekklesia*.

Jésus-Christ se nomme le fils de l'*homme;* il est chef de l'Église; comme son chef, il la représente toute entière; les membres de l'Église sont les membres de son corps : il est donc l'Église et l'homme.

Les Valentiniens décomposaient ainsi le Monogénès, en employant les expressions des orthodoxes.

Ils étaient pourtant loin de se borner à la doctrine de ces derniers; ils affectaient des mystères bien supérieurs. Leur *Anthropos* a plus d'analogie avec l'*Adam Kadmon* de la Kabbale qu'avec Jésus-Christ fils de l'homme. Ils appelaient quelquefois le Monogénès et le Bythos même du nom d'Anthropos; et, dans la théorie de l'émanation, Anthropos était la révélation de Logos, de Monogénès et de Bythos.[1]

En l'appelant l'Église ils suivaient Zoroastre, qui fait dire à Ormuzd: Mon nom est l'*assemblée* (le principe et le centre de tout ce qui existe), l'Intelligence souveraine, la science[2]. Comme Ormuzd est l'assemblée de tout ce qui existe, le *Nous*, qui est le Christos supérieur, est l'Église.

D'un autre côté on peut croire que, dans cette tétrade, Valentin a imité le quaterne sacré de Pythagore, comme l'affirme S. Irénée.

Cette seconde tétrade forme, avec la première, l'ogdoade valentinienne, qui répond à la première série des dieux ou à l'ogdoade de la théogonie d'Égypte. Il y a cependant entre l'une et l'autre la différence qu'y mettait le spiritualisme de la

1 *Cf*. Iren., I, chap. XII. — Tertull., *adv. Valentin.*, *c*. 36. — Epiph., *Hæres.*, *XXXI*.

2 Zend-Avesta d'Anquetil du Perron, t. II, p. 145.

Gnose. Ce que le personnage de Cnouphis, qui d'ailleurs ressemble à *Nous*, comme *Ennoia* à *Néith*, avait de mythologique, et celui de Mendès de physique, est entièrement écarté dans l'école de Valentin.

D'après les règles de l'émanation, les Éons suivants auraient dû sortir successivement les uns des autres par syzygies. Valentin dérogea à ce principe, en déduisant une décade et une dodécade qui complètent le Plérôme, la première de Logos et de sa compagne, la seconde d'Anthropos et de sa compagne. Il disait qu'après avoir donné le jour à Anthropos et à Ekklésia, Logos et Zoé produisirent *Bythios* et *Mixis*, *Ageratos* et *Henosis*, *Autophies* et *Hedone*, *Akinetos* et *Synkrasis*, *Monogenes* et *Makaria*.

A leur tour, Anthropos et Ekklésia produisirent *Parakletos* et *Pistis*, *Pakritos* et *Elpis*, *Metrikos* et *Agape*, *Aeinous* et *Synesis*, *Ecclesiastikos* et *Makariotes*, *Theletos* et *Sophia*.

Sont-ce là des êtres réels ou de simples allégories ? Et dans quelles doctrines Valentin en a-t-il pris les noms et les modèles ?

L'ogdoade est incontestablement l'Être suprême décomposé en huit grandes manifestations.

La décade et la dodécade, qui font partie du

Plérôme en seconde et en troisième ligne, sont-elles encore des manifestations de l'Être suprême?

Cela ne peut pas même être une question.

Il est vrai qu'Elpis et Pistis semblent appartenir plutôt à la nature humaine qu'à la nature divine; mais ce n'est évidemment pas la nature humaine que veut analyser en allégorisant l'auteur de ce système : c'est la nature divine, c'est le Plérôme ou ce monde des Intelligences divines auquel les nouveaux Platoniciens ont donné le même nom que les Gnostiques [1]. Ce ne sont pas non plus les divers stades ou états de l'âme religieuse (διαστήματα) que nous offre Valentin dans son tableau des Éons; car ces *Éons* sont des *Éons de Dieu*, c'est-à-dire, des manifestations hypostasiées de la vie divine; ce sont les Intelligences ou les génies qui répandent cette vie divine dans tout ce qui participe aux mondes intellectuels; ce sont par conséquent des types divins qui s'offrent à l'émulation de l'âme religieuse, qui la protégent, qui lui communiquent les dons célestes, qui la conduisent vers le Plérôme.

La décade ainsi entendue offre un peu moins

---

1 Iamblichus (*De myst., sect. I, c.* 8, *ed. Oxf.*, 1678) parle de πληρώμασι τῶν θεῶν.

d'obscurité au premier abord. Bythios, qui est de la nature de Bythos; Agératos, qui ne vieillit point; Autophyès, qui est (toujours) de la même nature; Akinétos, qui ne subit pas de changements; et Monogénès, le fils unique, se caractérisent, par leurs noms, comme des manifestations de l'Être suprême produites par le Logos. [Monogénès figure à la fois dans la décade et dans l'ogdoade; c'est une analogie de plus avec la théogonie égyptienne, où les mêmes dieux figurent dans deux classes.]

Leurs compagnes, Mixis, alliance, conjonction; Hénosis, union; Hédone, volupté; Synkrasis, modération résultant de la force; Makaria, félicité, sont autant de révélations de leur nature, de leur condition, de leur influence, et ces noms indiquent les trésors de science et de vertu que le Plérôme communiquait à l'âme religieuse.

On pourrait demander si la décade se plaçait avant la dodécade. S. Épiphane met d'abord celle-ci, et l'on pourrait produire pour la négative l'exemple de la dodécade égyptienne, qui suit immédiatement l'ogdoade.

Mais, dans le système de Valentin, la dodécade occupe réellement le troisième rang. Elle est émanée d'Anthropos, tandis que la décade est sortie

de Logos, son supérieur. D'ailleurs elle se rapproche davantage de l'homme par la nature des Éons dont elle se compose, et S. Épiphane a bouleversé l'ordre naturel, donné exactement par S. Irénée.

Il paraît toutefois que la décade, plus élevée au-dessus de l'homme que la dodécade, a été moins que cette dernière en rapport avec les mortels.

Fille d'Anthropos et d'Ekklésia, la dodécade semblait protéger plus directement le théosophe, c'est-à-dire le Valentinien. Elle lui offrait Paraklétos, le Saint-Esprit; Elpis, l'espérance; Pistis, la foi; Agapé, la charité; Synésis, l'intelligence; Makariotès, le bonheur; Sophia, la sagesse, et quelques autres Éons dont la nature pourrait paraître douteuse, tels que Patrikos, Métrikos, Aeinous, Ekklésiastikos et Thélétos, mais dont leurs compagnes, la Foi, l'Espérance, la Charité, l'Intelligence, le Bonheur et la Sagesse, nous révèlent clairement les attributs, si l'on suit le principe fondamental de la syzygie.

Nous venons de dire que l'Égypte fournissait à Valentin l'ogdoade, la décade, la dodécade. La mythologie grecque et la théogonie d'Hésiode en présentaient des copies. La Perse enseignait trois ordres d'Intelligences. La cosmogonie de Sanchô-

niathon connaissait l'émanation et les syzygies. Les Pythagoriciens parlaient aussi d'une décade qu'ils considéraient comme principe des choses.[1] Dans Platon et Philon se trouvaient le Logos, le monde intellectuel, les idées-types, les génies protecteurs. Basilide, Cérinthe, Ménandre et Simon donnaient le Πατὴρ ἄγνωστος, et quelques autres personnages. Cependant la classification et la terminologie de Valentin diffèrent de tout ce qui avait précédé son système. C'est qu'à côté de ces sources si abondantes, les codes sacrés et la Kabbale elle-même entrèrent pour beaucoup dans ses riches théories. Les noms de Nous, de Logos, d'Aléthéia, de Zoé, de Monogénès, de Makaria, de Paraklétos, de Pistis, d'Elpis, d'Agapé, d'Ekklésia et de Sophia, sont évidemment tirés du texte grec des Septante et du Nouveau-Testament.

D'après ces nombreux exemples, on serait donc tenté de prendre le Plérôme de Valentin pour une simple allégorie chrétienne, reposant essentiellement sur la langue grecque. Ce serait une erreur.

D'abord, il ne s'agit pas d'une simple allégorie, encore moins d'une allégorie chrétienne.

Ensuite, la terminologie grecque que nous ve-

---

1 Aristoteles, *Metaphys.*, *I*, *c.* 5.

nons de donner ne reproduit pas le langage originaire de Valentin. Égyptien, élevé dans Alexandrie, il parlait le grec et enseignait dans cette langue, il est vrai, et S. Épiphane [1] rapporte qu'il a fait des voyages en Grèce; de plus, ses doctrines paraissent confirmer cette donnée; mais, né dans le nome phrébonite, il connaissait sans doute aussi l'ancienne langue de sa patrie, et Woide croit que son traité intitulé *Sophia* fut originairement écrit en kopte. Si ce n'est pas au kopte qu'il emprunta les noms de son Plérôme, il les prit sans doute dans quelque idiome de la famille sémitique.

En effet, suivant S. Épiphane, qui a souvent eu des documents plus complets que ses prédécesseurs, Valentin donnait à ses Éons des noms qui s'expliquent généralement par la langue araméenne ou l'hébreu.

S. Épiphane donne trois fois ces noms du Plérôme [2], et il les avait tirés des écrits mêmes de Valentin. Malheureusement il s'est glissé, par la négligence des copistes, des altérations et des contradictions singulières dans ces trois tableaux. En

---

1 *Hæres.*, *XXXI*, *c.* 2.
2 *Ibidem*, *c.* 2 — 7.

y apportant les corrections nécessaires et en réunissant les trois listes, on trouve les noms suivants.

Ogdoade : Ampsiu, Havrana; Boutoua, Oboukoua; Thargoum, Thardadaie; Merexa, Atarbaba.

C'est-à-dire, המציאו, la substance, ce qui convient à Bythos; חברנית, la compagne, Σιγή; בהו־ותהו, le vide, ce qui convenait à *Nous*, les Kabbalistes croyant que le créateur commença ses œuvres par s'entourer d'un espace vide; ובה־כוח, force en elle, ce qui paraît s'appliquer à la Vérité, par allusion au troisième livre d'Esdras, chap. III et IV; תרגום, l'interprétation, c'est le caractère du Logos; פרדת־חיה, l'occupation de la vie, Zoé; מארץ, pris de la terre, Anthropos; אתר־בבה, le lieu de la prunelle (de Dieu, ou l'Église : allusion à un texte de Zacharie, chap. II, v. 6 — 8; Psaume XVII, 7).

Dodécade, placée par S. Épiphane avant la décade : Ourouah, Kesten; Oudoud, Koua; Esslen; Amphe; Essoumed, Ouananim; Lamer ou Allora, Thardes; Athames, Oubina, c'est-à-dire, הוא־רוח, *hic est spiritus*, le Paraclet; קשת־חן, *arcus gratiæ*, la foi; הוא־דוד, *hic est dilectus*, le Patrikos, קוה, *expectare*, ἐλπις; יש־לאם, *pertinet ad matrem*, Métrikos; אם־פה, *mater oris*, la mère de la charité ou ce qui l'inspire la parole,

Agapé; יש־הוא־מעד *hic est ab æterno*, Aeinous; והענין, ce qui occupe [l'intelligence], Synésis; אל־אורה, *Deus luminis*, Θελητὸς ὁ καὶ Φῶς, suivant S. Épiphane; תאר־די, ce qui a de quoi se suffire, μακαριότης; התם־איש, *perfectus vir*, Ekklésiastikos; ובינה, *sapientia*, *Sophia*, mot qui ne laisse aucun doute sur l'origine de ces termes.

Décade : Boukiatha, Saddaria; Damadan, Oren; Lamaphechoudaplech, Emphibokeboua; Amouache, Belimah; Laxariche, Masemon.

C'est-à-dire, בוקע־אתה, *tu es aperiens te* : C'est Bythios qui révèle le Bythos et qui est de sa nature; סדר־יה, *ordo dei*, Mixis (*cf. Sapient.*, 11, *v.* 21); דמה־אדין, *similis Deo*, Agératos, point de mot satisfaisant pour Oren, Hénosis; לו־נפה־ודפק, *qui sibi ipsi prodiit ipso impellente*, Autophyès, dans le sens d'Hermès, qui appelle dieu, ἀπάτωρ et ἀμήτωρ (Lactant., *Instit. d. f. R.*, *I.*, *c.* 7); point de mot satisfaisant pour Emphibokebouah; עשוי־אחד, *factus unicus*, Monogénès; בלימה, terme rabbique, *cause première*, ἑνότης, monade; לו־סריך, *non eversus*, ἀκίνητος, Laxariche; משמחה, *voluptate afficiens*, Hédone.[1]

---

1 *Cf.* J. Croius, *Specimen conjecturarum et observat.*, à la fin de l'édition d'Irénée par Grabe, p. 13.

CHAPITRE XI.

La chute du Plérôme; Sophia; Horus; Christos.

Tous ces déploiements de Dieu étaient purs, et réfléchissaient les rayons de ses divins attributs. Cependant les Éons n'étaient pas égaux en perfection. Plus leur rang les éloignait de Dieu, moins ils le connaissaient et plus ils touchaient à l'imperfection. Leur décadence alla même jusqu'à la dégénération, jusqu'à la chute.

Cette croyance, qu'il s'était fait une chute, une scission, jusque dans les rangs des êtres célestes, était ancienne et générale dans tout l'Orient. D'après plusieurs systèmes, cette scission s'était opérée brusquement, radicalement. Ahriman, génie de lumière, s'était altéré au point de ne plus vouloir que le mal. Typhon lui ressemblait, ainsi que le Satan des Juifs. Selon le système de Valentin, la perturbation dans le Plérôme n'est ni aussi brusque, ni aussi complète, et le motif en est pur : c'est le désir de connaître, comme dans la chute des protoplastes de la Genèse. Aussi, dans ce système, le principe ou le génie du mal n'a-t-il rien de commun avec la source du bien; et l'Éon Sophia, en qui se concentre toute la chute du Plérôme, ne ressemble

en aucune manière ni à Ahriman ni à Satan. Voici quelle est cette chute.

L'Être suprême, le Bythos, ne pouvait être connu que par son fils, le Monogénès. [Allusion aux paroles de Jésus-Christ : « Personne ne con« naît le père, si ce n'est le fils; personne ne « peut parvenir au père, si ce n'est par le fils. »] Cependant le fils désirait communiquer sa science aux Éons; mais *Sigè* l'en empêcha, chacun devant parvenir par lui-même au désir et au bonheur de connaître le dieu caché[1]. [Ici l'on serait tenté de croire que Σιγὴ n'est que la personnification de ce mystérieux ordre des choses qui veut que les êtres célestes eux-mêmes ne parviennent à la connaissance parfaite de Dieu que peu à peu, suivant le progrès de leur perfectionnement.]

Plus les Éons, par leur rang d'émanation, s'éloignaient de l'Être suprême, plus ils étaient animés et même consumés du désir de le voir, de le contempler. Cette passion née dans les Éons les plus élevés s'était, pour ainsi dire, concentrée tout entière dans le dernier d'entre eux, Sophia. En elle c'était l'ardeur la plus véhémente; et, dédaignant son union avec Thélétos, son compagnon,

---

1 Iren., *lib. I*, *c.* 1.

elle voulut, ainsi que le Monogénès, s'unir avec Bythos. Sa nature ne lui permettant pas ce degré de perfection, elle soutint, en s'obstinant à vouloir l'impossible, une lutte si violente et si dangereuse pour elle, qu'elle se serait anéantie, si Dieu n'eût envoyé à son secours un Éon, qui reçut l'existence pour rétablir l'harmonie troublée. C'était Horus, le génie de la délimitation. Il fit rentrer Sophia dans les limites de son être.

Remarquons en passant que ce mythe ou cette allégorie, si l'on veut, est d'une grande beauté et d'une grande vérité. L'intelligence qui veut connaître plus que ne lui permet sa condition actuelle, se consume, s'égare, se détruit, surtout quand la raison prétend s'isoler de la volonté, θελητὸς. La Sophia de Valentin est donc le type de l'âme religieuse qui aspire aux connaissances et aux félicités de Dieu. Il lui faut, outre les spéculations, le Θέλημα et le Ὅρος; sans ces deux compagnons, elle ne fait que se perdre.

Ce mythe offre des analogies avec celui de la Sophia-Hélène de Simon. L'une et l'autre de ces femmes tombent, ont besoin d'être relevées, et sont relevées, l'une, par la puissance suprême, l'autre, par un envoyé de Dieu.

En effet, Horus agit principalement sur Sophia

par le nom mystérieux de Jao, qui se rencontre fréquemment sur les pierres gnostiques (voyez nos Monuments du Gnosticisme), et quant à sa personne, le rétablissement de cette primitive harmonie, qu'admettent la plupart des systèmes anciens, fut bientôt achevé.

Mais l'empire des Éons avait ressenti plus ou moins la même passion que Sophia, et il avait participé à ses souffrances. L'harmonie était troublée dans le sein du Plérôme; il fallut l'y rétablir; il y fallut une restauration, une rédemption.[1] Elle était commencée par Horus. Pour l'achever, le *Nous* engendra le *Christos* et sa compagne, le *Pneuma*, qui est encore considéré comme femme dans ce système.

Christos expliqua aux Éons le mystère des déploiements de l'Être suprême. Il leur fit comprendre qu'ils ne pourraient le connaître que par ces manifestations successives et, en dernier lieu, par le Monogénès, qui en est la première. Ces communications satisfirent leur ambition; et dès lors, pleins de reconnaissance pour l'auteur de leur être, ils revinrent au calme et au bonheur, sous

1 *Didascal. oriental. in opp. Clem. Alex., ed. Sylb., p.* 794.

la direction du Saint-Esprit. Ils s'aimèrent les uns les autres; ils se ressemblèrent, en sorte qu'ils furent, les uns, *Nous*, *Logos*, *Anthropos* et *Christos;* les autres, *Aletheia*, *Zoé*, *Pneuma*, *Ekklesia*. C'est-à-dire que l'harmonie fut entièrement rétablie au Plérôme.

CHAPITRE XII.

Le monde intermédiaire. — Sophia Achamoth. — Jésus.

Dans leurs mouvements de reconnaissance, ils résolurent de glorifier Bythos par une créature qui réunît tout ce qu'il y avait de beau dans leur nature. Cette nouvelle Pandore fut un Éon masculin, Jésus, qui devait répandre dans toutes les existences placées en dehors du Plérôme les germes de vie divine qu'il renfermait dans sa personne.

Jésus, le premier-né de la création, comme le Monogénès était le premier-né de l'émanation, fut pour le monde inférieur ce que le Christos avait été pour le Plérôme. C'est ce qui le fit nommer Christos comme lui, disait Valentin.

Cependant, avant de parler de lui et de la rédemption qu'il opéra dans la création inférieure, il faut faire connaître cette dernière.

Le monde que nous avons étudié jusqu'à présent, est intellectuel et céleste. Celui que nous allons voir n'est pas encore terrestre, mais il en approche; c'est une région intermédiaire qui touche au monde sublunaire, qu'elle gouverne comme elle est gouvernée elle-même par le monde supérieur.

Pendant les ardeurs de sa passion et de ses souffrances, Sophia avait produit, sans s'unir avec le Thélétos, une fille, un Éon-femme, née du désir de sa mère de s'unir avec Bythos.

Cette naissance est aussi singulière que celle de Vénus, sortant de l'écume de la mer, ou celle de Minerve, s'échappant du cerveau de Jupiter.

Le cerveau est chez les Grecs le siége de l'intelligence; la ψυχὴ est, dans le Gnosticisme, le siége des passions. La seconde Sophia est donc fille de ψυχὴ, comme Minerve est fille de νοῦς, et peut-être sera-t-il possible un jour de remonter assez haut, dans les études mythologiques et religieuses, pour assigner à ces deux mythes une origine commune.

Quoi qu'il en soit, Sophia inférieure, κάτω-σοφία, est bien l'Achamoth de la Kabbale, la seconde des dix Sephiroth. Elle est une créature imparfaite, Ἔκτρωμα, un avorton, en ce sens qu'elle renferme en elle si peu de germes de vie divine;

que ce sont les passions qui la dominent. C'est ce qu'indique parfaitement le nom de Prounikos que lui donnaient les Valentiniens, et qu'ils paraissent avoir donné même à sa mère, suivant ce principe, que les Éons inférieurs ne font que déployer les attributs et réfléchir l'image des Éons supérieurs dont ils sont émanés. S. Irénée ne donne pas le nom de Prounikos à la seconde Sophia. Origène [1] dit que Prounikos est cet Éon que les Valentiniens nomment *Sophia*, sans déterminer s'il faut entendre la mère ou la fille. Et, d'après S. Épiphane (XXXI, §. 5), on serait tenté de croire que les Valentiniens étendaient ce nom de Prounikos à tous les Éons. Je crois toutefois qu'il faut restreindre la donnée de S. Épiphane, ne l'appliquer qu'aux deux Sophia, et prendre celle d'Origène dans le même sens.

Suivant l'idée de Celse, combattue par Origène, c'est Sophia première qui portait le nom de Prounikos, et Sophia seconde était appelée *Virtus ex quadam Prunico virgine manans, vivens anima.* [2]

Déjà nous avons parlé de Prounikos [3]. Nous

---

1 *Cont. Celsum, lib. VI, §. 35, ed. la Rue.*

2 Origen., l. c., §. 34.

3 Voir ci-dessus, t. I, p. 276.

allons voir qu'elle est la mère de l'âme du monde, cette portion ou parcelle de la divinité qui passe dans la matière pour l'animer.

Prounikos ou Sophia seconde ne pouvant s'élever avec sa mère dans le Plérôme, où celle-ci fut ramenée par les soins réunis d'Horos, de Christos et de Pneuma, se précipita dans le chaos et se confondit avec lui. Sa chute, ses égarements, son rétablissement, furent une répétition un peu plus marquée des destinées de sa mère. Dans son état d'abaissement, la tristesse et les angoisses alternaient en elle avec le rire et les joies.

[On voit ici qu'elle est aussi la mère et le type de l'âme humaine, et que ses sentiments peignent l'alternative des joies terrestres et des consolations religieuses, des craintes et des espérances, qui forment toute notre carrière dans ce monde, car nous sommes aussi des Prounikos.]

Tantôt elle pressentait son anéantissement; tantôt l'image de la lumière qu'elle avait quittée ravissait toutes ses facultés. D'autres fois encore ses violents désirs donnèrent l'existence à plusieurs êtres qui se rattachent aussi au Plérôme, mais qui ne s'y rattachent que par elle : par exemple, l'âme du monde, celle du créateur et d'autres. Elle produisit, ou plutôt sa puissance tira du chaos, des objets

plus matériels. Ses larmes en firent sortir les eaux; son sourire, la lumière; sa tristesse, la matière opaque.

[Il est difficile de ne pas se laisser aller ici, avec le pieux Irénée, à un léger sourire[1]; mais cela vaut la mythologie des Grecs et la cosmologie des Ioniens.]

Elle supplia même le Christos du Plérôme (qu'il ne faut pas confondre avec l'Éon Jésus) de venir à son secours. Il la fit assister d'abord par Horus, qui, à chaque degré des existences, ramène les êtres dans les limites de leur nature; qui purifie aussi chaque être de ce qui lui est étranger[2], et qui est appelé *σταυρὸς, ὁρόθετης, λυτρωτὴς, μεταγωγὸς, καρπιστής*. On lui appliquait plusieurs passages de l'évangile[3], où Jésus-Christ dit qu'il n'est pas venu pour établir la paix, mais pour établir la guerre. Cette guerre était la lutte entre l'esprit et la matière.

Quelquefois on distingua deux Horus, l'un pour le monde inférieur, l'autre pour le monde supérieur; d'autres fois on le confondit avec Christos.

Horus, émané de Bythos, et succédant à tous les autres Éons du Plérôme, rappelle nécessairement Horus, fils d'Osiris et dernière divinité-roi

---

1 Voy. *lib. I, p.* 17 — 24, *ed. Grabe.*

2 Iren., I, 2, 3, 4; III, 5.

3 S. Matthieu, 10, 34; S. Luc, 3, 17.

d'Égypte. Un historien de la Gnose, qui descend à Jacques Bœhme, à Schelling, à Schleiermacher et Hegel, au lieu de remonter à Philon, à Platon, à Zoroastre et aux sanctuaires de l'Égypte, m'a contesté ce rapprochement. Valentin aurait donc pris dans la théogonie égyptienne l'ogdoade, la décade et la dodécade; mais il n'aurait pas pris Horus, qu'il citait sous ce nom? Il y a plus, ce personnage joue le même rôle dans les deux systèmes; car nous venons de voir ce qu'il fait dans celui de Valentin, et chacun sait que dans celui de l'Égypte, il soutient la cause d'Osiris ou de la lumière dans sa lutte contre les ténèbres ou Typhon.

Enfin Horus envoya à Sophia-Achamoth l'Éon Jésus, dont elle était prédestinée à devenir la syzygos. Jésus l'instruisit, la délivra de ses maux, l'unit avec Dieu et l'éleva au Plérôme, auquel elle tenait par sa mère, le dernier membre de la dodécade.[1]

CHAPITRE XIII.

Le monde inférieur. — Le démiurge.

Cependant Sophia-Achamoth ne réside pas dans le Plérôme; elle plane entre ce monde par-

---

1 *Excerpta ex Theodoti script.*, c. 23, 31 — 33, 39.

fait et le premier des mondes inférieurs. Elle y crée et gouverne d'après les idées qui lui sont suggérées par le Sauveur, et, à son tour, elle emploie un agent plus imparfait qu'elle, plus rapproché de la matière, et se confondant, pour ainsi dire, avec le monde qu'elle crée par lui. Tel est le Démiurge. On sait que, dans le système de Platon, le monde et l'âme qui le pénètre forment aussi un seul ensemble, ἓν ζῶον, et que Philon considère comme un seul tout le monde et le Logos qui l'anime. Valentin copiait ces philosophes.

Il ajoutait que, dans le monde intellectuel, le Sauveur reçoit le germe de la vie divine du Christos, qui le tient de Bythos par le Nous. Dans le monde inférieur, le Démiurge reçoit ses idées de la Sophia-Achamoth, qui est guidée par son compagnon, l'Éon Jésus ou le Sauveur, le produit des syzygies du Plérôme. Le monde inférieur réfléchit ainsi l'image du monde supérieur.

C'est encore là le système de Platon et de plusieurs autres théosophes.

Valentin prétendait, par ces théories, résoudre deux grands problèmes, le mélange du bien et du mal qu'on remarque partout dans l'ordre actuel des choses, et la formation de la matière par un être intellectuel. Nous avons un mot à

ajouter à ce sujet, afin d'expliquer plus complétement le véritable rôle de son *Démiurge*.

La différence entre la matière et l'esprit, et leur incompatibilité, semblaient telles aux yeux de Valentin, qu'il ne s'expliquait leur rencontre et leurs rapports qu'au moyen d'une longue série d'êtres placés entre l'esprit et la matière, et dont le dernier fut enfin un mélange de principe pneumatique et de principe hylique. Cet être, ce fut la seconde Sophia qui lui donna l'existence, et le mythe qui en rapporte l'origine est l'une des conceptions les plus bizarres de Valentin.

En effet, après sa délivrance par le Sauveur, Sophia produisit trois principes ou éléments divers, l'un *pneumatique*, l'autre *psychique*, le trosième *hylique*. Avec le principe *psychique* et une âme à laquelle ses désirs avaient donné l'existence pendant sa passion, elle fit le Démiurge, dont la nature n'était proprement ni pneumatique ni hylique, mais tenait de l'un et de l'autre, puisqu'il y avait en lui quelque rayon de vie divine, et qu'il renfermait les éléments des choses physiques.

C'est par là qu'il était propre à la création du monde inférieur, à laquelle l'employa Sophia, aidée de son compagnon, Jésus, qui eut une

grande part à cette œuvre [1]. Guidé par l'un et l'autre, il sépara le principe hylique et le principe psychique confondus dans le chaos, et en forma, d'abord, six mondes ou régions, puis, autant d'Intelligences pour les gouverner.

Les six régions étaient l'image du monde supérieur, et les Intelligences qui les dirigeaient étaient, avec le Démiurge et sa mère, l'image de la sublime ogdoade du Plérôme.

Cependant l'image n'est jamais qu'une copie de l'original; elle est donc toujours imparfaite. L'image que le Sauveur avait tracée du monde supérieur était belle et pure; mais elle s'altéra par l'imitation qu'en fit le Démiurge; car, semblable à l'Archon de Basilide, cet agent ne comprenait pas les idées qu'il mettait en œuvre. Il révélait par ses œuvres un ordre de choses qu'il ne saisissait pas; sa révélation ne pouvait être qu'incomplète, et il faut la révélation intérieure qu'obtiennent les Pneumatiques pour y retrouver le type.[2]

Le Démiurge porte néanmoins le nom de *πατήρ*, et Sophia celui de *μήτηρ τῶν ζώντων*.

Sophia offre des analogies avec Hélène-Sophia

---

1 Theodoret., *Hæret. fabul., I, c. 7, p.* 200.

2 Iren., *I, c.* 5. — Clem. Alexand., *VI, p.* 509.

(t. I, p. 276, *sq.*), et avec la μήτηρ τῆς ζωῆς des Manichéens.[1]

A titre de πνεῦμα, les Valentiniens la prenaient pour l'*esprit de Dieu planant sur la surface des eaux*, selon la Genèse; mais la création telle que l'agent de Sophia l'a faite, loin de montrer l'image de Bythos dans sa pureté, atteste souvent la nature de ces deux êtres. C'est ce qui se voit surtout dans la création de l'homme.

CHAPITRE XIV.

Anthropologie.

Si la cosmogonie et la pneumatologie de Platon percent partout dans ce système, on retrouve aussi les idées du chef de l'Académie dans l'anthropologie de Valentin. La distinction de trois principes, l'âme raisonnable, l'âme sensible et le corps, domine cette anthropologie au même degré que la psychologie de S. Paul.

En effet, disait Valentin, le Démiurge n'avait voulu former l'homme que d'après sa propre image. Dès lors l'homme n'obtenait que le principe hylique. Cependant toutes les existences de-

1 Voy. *Simplic. ad Epictet. Enchirid., ed. Salmas., p.* 187.

vaient réfléchir les rayons de la vie divine. Pour que ce but fût atteint, Sophia communiqua au Démiurge, à son insu, un germe de lumière divine, et, à son insu, le Démiurge en fit part à l'homme. Il en résulta que la créature étonna le créateur, en lui révélant une existence plus élevée que celle de la création inférieure.

La surprise qui, au rapport des évangélistes, saisit les contemporains de Jésus-Christ à l'aspect des œuvres de l'*homme-dieu*, dont la vie fut une sorte d'entrée d'une nature *pléromatique* dans un ordre de choses inférieur, se retrouve rappelée dans le Gnosticisme sous diverses formes. Déjà nous l'avons vu dans le système de Basilide.

La jalousie que conçut le Démiurge, au sujet de la supériorité de l'homme, fit le malheur de ce dernier; car, de concert avec les six esprits qui partageaient ses sentiments, il lui défendit de toucher, dans le paradis où il se trouvait, à l'arbre de la science du bien et du mal. Et quand cet ordre fut violé, il le précipita de la région aérienne du paradis dans ce monde matériel et grossier, où son âme, semblable à celle du créateur, fut revêtue d'un principe hylique qui le soumet à l'influence des esprits matériels.[1]

---

1 Clemens Alexandr., *Strom. II, p.* 370, 375.

Dans cet état de captivité, son corps paralyse l'âme, et les esprits y excitent de mauvais désirs, en sorte que l'homme courrait le danger de dégénérer tout à fait, si Sophia ne le soutenait sans cesse par une vertu invisible; car elle est la *lumière du monde;* elle est le *sel de la terre.* Ceux qui suivent cette lumière fortifient les germes de vie divine qu'elle leur a fait communiquer, combattent le mal et la puissance de la matière, se spiritualisent de plus en plus, deviennent de véritables Pneumatiques, et révèlent Dieu jusque dans ce monde inférieur où ils sont plongés.

C'est une idée fondamentale du Gnosticisme, que l'homme doit manifester l'Être suprême; voilà pourquoi Anthropos est l'un des premiers Éons du plérôme, comme Adam Kadmon est l'un des principaux personnages de la Kabbale.

Un jour le Sauveur viendra délivrer tout ce qui est pneumatique, tout ce qui est analogue à sa nature, et la lutte sera terminée.

Ces idées de l'homme luttant pour l'empire du bien, de l'influence des mauvais esprits sur les organes de son corps et de la délivrance des âmes qui s'épurent, sont empruntées au système de Zoroastre. Valentin trouva cet emprunt tout fait; les idées religieuses de la Perse s'étaient commu-

niquées depuis longtemps aux Juifs et aux Grecs.

Valentin traita de l'excellence de la nature humaine, et du triomphe qu'elle doit remporter sur la mort, dans une homélie dont S. Clément d'Alexandrie nous a conservé un passage d'une grande beauté.[1]

Valentin distinguait, en général, tous les hommes en trois classes : les *Pneumatiques*, qui ont des germes de vie divine, et qui manifestent cette vie dans le monde; les *Hyliques*, qui suivent aveuglément les désirs que leur inspirent la matière dont ils sont composés et les esprits qui la dominent; et les *Psychiques*, qui flottent incertains entre les deux autres classes.

Les Hyliques périront un jour tout entiers, et ne pourront jamais parvenir à un certain degré de pureté ou de félicité.

Les Psychiques eux-mêmes ne seront immortels qu'en revêtant le πνεῦμα, qui est un manteau d'incorruptibilité. Privés du sens supérieur des Pneumatiques, ils ne comprennent pas les choses célestes; ils ne s'élèvent même à la foi que par les miracles ; aussi est-ce pour eux qu'ils sont faits. Et néanmoins, même avec ce secours, ils ne

1 *Strom. IV, p.* 509.

peuvent s'élancer que jusqu'à l'empire du Démiurge, degré fort inférieur de félicité.[1]

Les Pneumatiques, au contraire, parviendront un jour à un degré de perfection où ils pourront rejeter loin d'eux le principe psychique qui servait ici de véhicule à leur intelligence. [Cette idée tient à l'ancienne opinion, qui fait de l'âme, ψυχὴ, une sorte d'élément ou de vêtement dans lequel existe l'esprit, πνεῦμα.]

Les peuples sont classés, par Valentin, d'une manière analogue à la classification des individus.

Suivant une idée d'Héracléon, que nous a conservée Origène[2], les Valentiniens attribuaient les Juifs à l'empire du Démiurge, et la plupart des Gnostiques prenaient Jéhovah pour le chef des sept esprits sidéraux.

Les païens appartenaient à l'empire de la matière, ou de Satan, qui n'est autre chose que le produit de la matière résistant à l'action créatrice de la divinité. Il est à remarquer que Valentin n'admet pas de principe éternel du mal. Différant sur ce point de Basilide, qui suivait les idées persanes, il s'attache davantage aux doctrines grec-

---

1 Origenes *cont. Celsum*, version de Mosheim, p. 580.
2 *In Johann.*, *c.* 16 (*Opp. Orig.*, *t. XIII.*)

ques sur la ὕλη. Il suppose la matière morte et informe, entièrement privée de tout élément de vie divine, n'étant, par conséquent, rien de réel, n'étant que le vide, κενόν, κένωμα, qu'une ombre de réalité, σκιά τοῦ ὄντος, que ténèbres, σκότος. Cependant la vie divine devant, dans le principe, pénétrer tout ce qui existe, et la matière résistant à toute action de la divinité, il y a dans son élément un vice réel, une opposition, une manière d'être méchante. Cette manière d'être est le génie du mal, Satan, et elle enfante ce génie.

Cette création est analogue à celles qu'opérèrent les désirs de Sophia. Elle établit entre Valentin et les Gnostiques qui l'avaient précédé une différence fondamentale. Pour ceux-ci, ainsi que pour les Zoroastriens, pour les Juifs et les Kabbalistes, Satan est un ange tombé ou un génie du mal, éternel comme le principe du bien.

La théorie de Valentin ne fut pourtant pas entièrement nouvelle. Elle tenait à l'ancienne croyance sur la nature de la matière, qui, étant mauvaise, devait donner l'existence au génie du mal. Il est vrai qu'en raisonnant avec la rigueur de la philosophie moderne, on n'arrive guère à des conclusions de ce genre. Quand même ce qui est vide, privé de Dieu, et contraire à la na-

ture de Dieu, résisterait à l'action de Dieu, il n'y aurait dans cette résistance ni vice ni méchanceté, et, quelque vicieuse qu'elle pût être, cette résistance ne saurait produire un être intellectuel. Mais la théosophie orientale ne raisonne pas comme la nôtre; elle ne connaît pas de difficultés; elle les franchit toutes; sa foi crée et subjugue la raison.

Les chrétiens seuls étaient les Pneumatiques. Cependant le chef des Valentiniens n'assujettissait pas tous les individus d'un peuple à ses classifications générales. La hardiesse de ses spéculations bannissait nécessairement toute espèce de vues étroites; il reconnaissait qu'il y avait eu des Pneumatiques dans toutes les nations, et, à ses yeux, ces Pneumatiques composent la véritable Église. Il paraît même qu'il trouvait chez les païens un grand nombre de personnages d'un ordre supérieur; leurs idées, dont il ne dédaignait pas de faire les siennes, les lui signalaient comme tels, et associer aussi largement le genre humain aux dons de l'Être suprême, est de la part du Gnosticisme une vue aussi profondément philosophique que religieuse. Si les Juifs furent rangés généralement dans la catégorie des Psychiques, Valentin reconnut néanmoins dans leur nombre quelques Pneu

matiques pour lesquels le Démiurge avait ressenti un attrait inconnu, dont il avait fait des prophètes, des prêtres et des rois, et qui avaient rendu souvent des oracles dont le sens lui était aussi caché qu'à eux-mêmes. Telles sont les prophéties dont le Sauveur seul a pu donner la solution aux hommes, parce que le christianisme seul pouvait leur révéler la parfaite vérité.

CHAPITRE XV.

La révélation et la rédemption. — Le christianisme pneumatique et le christianisme psychique.

Une révélation et une rédemption ayant été nécessaires dans le monde des Intelligences, où s'était faite une chute, une autre révélation et une autre rédemption furent également nécessaires dans les régions inférieures, où s'était opérée la dégénération la plus déplorable. En général, il fallut une rédemption spéciale dans chacun des mondes habités par des Intelligences quelconques.

Elle s'y fit en effet par un agent particulier, qui fut toujours le premier des esprits de chaque classe, et qui offrit toujours l'imitation plus ou moins parfaite du Sauveur suprême, de l'Intelligence

de Bythos, de *Nous*, de qui émana le Christos du Plérôme.[1]

Cette idée n'est qu'une modification du système de Simon, d'après lequel le Dieu suprême ou sa puissance parcourt lui-même, sous autant de formes diverses, les divers degrés de l'existence. Le Gnosticisme revient ainsi au monothéisme le plus pur; il fait Dieu même sauveur de tous les êtres qu'il expose aux chances d'une lutte pénible contre ce mal qu'il n'a pas pu ou qu'il n'a pas voulu faire disparaître entièrement du monde.

Quant au monde inférieur, au nôtre, le Démiurge n'avait promis aux siens qu'un sauveur psychique tel qu'il pouvait le concevoir[2]. Mais cet agent, qui n'était que psychique, ne connaissant ni sa mère, ni son origine, ni le Plérôme, ni ses œuvres[3], plus ignorant que Satan, sa créature, le Πνεῦμα τῆς πονηρίας[4], ignorait aussi la manière dont devait se faire la rédemption et la mission du Sauveur.

Ce Sauveur était un personnage mystérieux.

---

1 *Didascalia orient.*, *p.* 780.
2 Iren., *II*, *c.* 5, *ed. Grabe*.
3 *Ibidem*, *I*, *c.* 1, §. 10.
4 *Ibidem*, *I*, *c.* 1, §. 13.

C'était d'abord l'Éon Jésus, l'image du Sauveur ou du Christos supérieur ; car celui qui avait fait faire le monde d'après ses idées, devait ramener à lui ceux des habitants de la terre qui étaient susceptibles d'élévation au Plérôme.

Mais, en même temps, ce Sauveur était l'image de la tétrade supérieure, et lui-même fut une sorte de tétrade composée d'un principe pneumatique reçu de Sophia-Achamoth, d'un principe psychique pris du Démiurge, d'une forme corporelle faite avec un art inexprimable [1], et enfin du Sauveur supérieur, réuni avec lui, sous la figure d'une colombe, au baptême du Jourdain.

Je demande pardon à mes lecteurs de leur donner toute cette théosophie, qui n'est plus ici que de la poésie ou de la mythologie ; mais on ne sait pas le Gnosticisme à demi, et je dois ajouter des traits plus extraordinaires encore.

En effet, le Sauveur psychique envoyé par le Démiurge était entré dans le monde par la vierge Marie, *comme l'eau traverse un canal*, et il n'y avait rien de matériel dans sa personne. Aussi est-ce le principe psychique sous la forme du corps mystérieusement préparé pour représenter l'image du

---

1 Iren., *I, c.* 1, §. 13.

Christ supérieur qui a souffert la mort. Le principe pneumatique qu'il avait reçu de Sophia, qui était invisible même au Démiurge, ne pouvait pas souffrir; encore moins le Christ supérieur, ou le *πνεῦμα*, qui s'était uni avec le Sauveur terrestre au Jourdain, et qui l'avait quitté même avant le jugement de Pilate.[1]

Ici l'on demandera à quoi l'union de ce Pneuma avec le Sauveur terrestre avait été bonne?

Ce fut pendant l'union de ce Christos supérieur avec le Sauveur Jésus, que ce dernier accomplit la plus sublime partie de sa mission. Avant cette union il ne s'était distingué que par sa vie morale, ses rigueurs ascétiques, encore n'y avait-il pas de mérite dans ces rigueurs, car la nature de son corps les lui rendait faciles; elle lui permettait d'exercer une grande puissance sur le monde matériel, de prendre part aux actes des hommes sans participer à leurs affections terrestres. Il buvait et mangeait comme eux, quoique d'une manière toute divine; car l'art merveilleux qui avait présidé à son orga-

---

1 C'est un raffinement sur les opinions antérieures. Voy. Irénée, l. c., et un passage d'Héracléon, conservé par Origène (*Opp.*, *t. VI*, §. 23), et reproduit par Grabe (*Spicileg.*, *t. II*, *p.* 80).

nisation, cachait à tous les regards ce qu'il y avait de spécial dans sa personne [1]. Mais depuis l'union avec le Pneuma, il communiqua les révélations les plus précieuses. La plupart des prophètes n'avaient parlé que suivant les inspirations du Démiurge. D'autres, à la vérité, appartenant à la race de lumière favorisée par Sophia [2], avaient été les interprètes de mystères plus élevés; mais ils n'avaient pas compris eux-mêmes leurs oracles. Le Sauveur, au contraire, éclairé par le Christ supérieur, manifesta les vérités les plus pures. La chute de l'homme était née de l'ignorance. La science que lui enseigna le Sauveur fut la véritable rédemption[3]; et l'amour qu'il inspira aux Pneumatiques pour cette lumière du Plérôme, les éleva dans ce monde de lumière.

Ce fut là leur rédemption.

Quant aux Psychiques, il leur en fallut une autre, moins intellectuelle, et ce fut le Sauveur psychique seul qui l'opéra pour eux, après sa séparation de Christos. Son élévation sur la croix fut la répétition et l'image de l'acte de rédemption

---

1 Clemens Alexandr., *Strom.*, *lib. III*, *p.* 451.

2 Ἐχηκύιαι τὸ σπέρμα τῆς Αχαμὼθ ψυχαὶ. Iren., *I*, *c.* 1, §. 13.

3 Εἶναι τελείαν ἀπολύτρωσιν τὴν ἐπίγνωσίν τοῦ ἀῤῥήτου μεγέθους. Iren., *I*, 21, 4.

qui s'était opéré dans le monde supérieur. Elle eut un effet analogue. Elle ramena dans les limites de leur nature les hommes psychiques, confondus avec la matière par leur enveloppe terrestre. [1] Elle délivra le principe psychique du principe hylique, et offrit au premier le moyen de combattre le second jusqu'à son entière destruction ; car la destruction de tout ce qui est vice, de tout ce qui est matière, est l'unique fin possible de l'ordre actuel des choses. [2]

Il n'était point question, dans ce système, de rédemption pour les Hyliques ou la race de Caïn. Elle devait périr par suite de sa nature imparfaite.[3]

Mais la rédemption des Psychiques se distinguait si bien de celle des Pneumatiques, que le Sauveur, avant de souffrir la mort, recommanda à Dieu son esprit, le principe pneumatique[4], afin qu'il ne fût pas retenu dans l'empire du Démiurge, et qu'il pût s'élever avec les Pneumatiques, dont il

---

1 Jeu de mot sur σταυρὸς, croix, palissade, rempart, limite.

2 Origen., *Opp.*, *t. VI*, §. 23.

C'est l'idée persane dans toute sa pureté.

3 Τὸ μὲν χοϊκὸν ἐις φθορὰν χωρεῖν. Iren., *lib. I*, *c.* 1, §. 14.

4 Le Πευματικὸν σπέρμα qu'il avait reçu de sa mère.

était le type, dans la région du Soter supérieur.

Ce qui restait après la séparation du principe pneumatique, le Sauveur psychique l'éleva dans l'empire du Démiurge, où cet ange, rendant hommage à la révélation supérieure faite par le Sauveur, lui remit le pouvoir suprême.

C'est là que le suivront les Psychiques.

Quant aux Pneumatiques, leur véritable rédemption est leur union avec le Christ supérieur, dont l'union avec Jésus, au baptême du Jourdain, fut le type.

Cette union épure l'homme, et lui apprend à vaincre les mauvais esprits dont son âme est assiégée.

CHAPITRE XVI.

Psychologie.

La psychologie de Valentin tenait quelque chose de celle de Basilide. L'âme humaine n'est pas pure, n'est pas elle-même. Elle est, en effet, comme saturée d'esprits qui se sont joints à elle.[1]

« Mais, disait Valentin à ses amis, il est un « être *bon*[2] qui s'est manifesté spontanément par « le fils. C'est par lui seul que le cœur s'épure,

1 Les προσαρτήματα. Voy. ci-dessus, p. 12.

2 Ἀγαθὸς, nom de l'Être suprême.

« qu'il bannit tout esprit malin. Il ne peut se « sanctifier tant que ces esprits l'occupent; car « chacun en lui se livre à ses œuvres, et ils le cor- « rompent par d'indignes passions. Un tel cœur est « une hôtellerie que bouleversent, que souillent et « que profanent des hommes qui n'ont aucun « soin de ce qui ne leur appartient pas. C'est « ainsi que le cœur reste impur et sert de de- « meure aux mauvais esprits, tant que personne « n'en prend soin. Mais dès que celui qui est « seul bon, l'a visité et sanctifié, il brille d'une « pure lumière; et c'est à juste titre qu'est félicité « celui qui possède un tel cœur, il verra Dieu.[1] » Cet admirable passage nous fait voir que la psychologie de Valentin se présenterait tout autre, si nous possédions encore les écrits de ce docteur.

Un disciple de Valentin, Héracléon, dont nous ne tarderons pas à parler, ajoute à ces belles lignes une définition encore plus explicite sur l'union des Pneumatiques avec le Sauveur.

« De même que l'âme pneumatique, dit-il, a « son autre moitié dans la région des Intelligences « supérieures, moitié avec laquelle elle doit s'unir « un jour, de même elle reçoit du Sauveur la

---

1 Clemens Alexandr., *Strom.*, *II*, 409.

« force d'entrer dès à présent, par une vie spi-
« rituelle, dans cette heureuse syzygie.[1] »

On voit qu'Héracléon parle de l'ange qui est le type de notre âme et qui veille sur elle.

La différence entre les *Pneumatiques* et les *Psychiques* se remarque jusque dans les rangs des chrétiens. Il y a un christianisme pour les Pneumatiques, il y en a un pour les Psychiques, et non-seulement il est pour eux une autre rédemption, mais un autre baptême, une autre foi, un autre culte. Les premiers ont besoin de miracles; ils ne soumettent leur âme qu'à l'autorité. Les seconds ont la vraie foi, la conviction intérieure; ils ont l'intuition de la vérité; ils pratiquent le vrai culte. Ils sont le sel et l'âme de l'Église extérieure. Avec leurs doctrines ils répandent les éléments de la conversion du genre humain, de la transformation de l'univers; ils préparent, ils amènent la destruction du vice et de la matière; ils la privent peu à peu de tout ce qu'elle avait usurpé de vie.

Valentin s'exagérait le pouvoir des Pneumatiques; mais son enthousiasme est celui d'une âme élevée, qui se transporte dans l'infini du passé

---

1 Origenes, *Opp.*, *t. XIII*, §. 11.

ou de l'avenir avec la facilité la plus étonnante.

« Vous êtes immortels dès le commencement, « dit-il aux siens; vous êtes les enfants de la vie « éternelle; vous vous êtes partagé la mort pour « la vaincre, pour la consumer, pour l'éteindre « dans vous et par vous; et si vous dissolvez le « monde de la matière sans vous laisser dissoudre « par elle, vous êtes les maîtres de la création, « et vous dominez sur tout ce qui n'est fait que « pour périr.[1] »

CHAPITRE XVII.

La palingénésie.

L'idée fondamentale du Valentinianisme est de la plus pure orthodoxie; c'est celle que, par la rédemption du Sauveur, par le christianisme, tous les êtres spirituels seront ramenés un jour à leur primitive condition.

Le dernier dogme de Valentin répond encore au dernier dogme des orthodoxes; c'est celui que l'ordre actuel des choses cessera d'exister dès que le but de la rédemption sera pleinement accompli sur la terre.

---

1 Clemens Alexandr., *Strom., lib. IV, p.* 509.

Dès lors, disait-il, le feu qui est répandu et qui est caché dans le monde, en jaillira de tous côtés, et consumera jusqu'aux scories de la matière, dernier siége du mal. [Ici Valentin se rapprochait de Zoroastre, d'après lequel les démons et Ahriman se purifient par des torrents de métal. [1]]

Les esprits, alors arrivés à leur parfaite maturité, passeront dans le Plérôme pour y jouir de tous les délices d'une intime union avec leurs compagnes, à l'exemple de l'Éon Jésus, qui s'y associera avec sa syzygos, Sophia-Achamoth. Ce repos [ἀνάπαυσις] est célébré par beaucoup de Gnostiques [2], et l'on trouve une ode relative à ces noces célestes, dans les Actes de l'apôtre Thomas. [3]

Nous avons déjà vu jusqu'à quel point cette idée pouvait se rattacher à quelques expressions de l'Apocalypse. Elle ne se trouve point dans le système de Zoroastre; mais elle est renfermée dans l'idée des syzygies, et elle s'offrait aux Gnostiques dans la théogonie égyptienne comme dans l'olympe

1 Bundehesch, XXXI; 416, éd. d'Anquetil.

2 Iren., *I, c.* 7. — Clem. Alex., *Opp., t. II, p.* 984, 985, *ed. Potter.* — Orig., *In evang. Joann., Opp.*, 10, p. 167, *ed. Huet. Excerpta ex Theodoti scriptis*, §. 63.

3 Publiés par M. Thilo, p. 15. *Cf.* ci-dessus, t. I, p. 277 et suivantes.

des Grecs et dans celui des Indous, qui est également une sorte de harem céleste.

Les Psychiques étant satisfaits dans la région qu'ils partagent avec le Démiurge[1], la primitive et céleste harmonie régnera de nouveau dans l'univers, et la félicité de la vie divine, émanée de la source de tout, de Bythos, se communiquera par tous les degrés de l'existence.[2]

C'est là cette parfaite palingénésie que l'orthodoxie admet en quelque sorte, et qui pouvait se rattacher à plusieurs passages des codes sacrés.

Les Valentiniens, tout en se disant en possession d'une science supérieure à celle que ces codes offrent à tout le monde, étaient loin d'en rejeter les enseignements. Ils les citaient avec complaisance; et, suivant S. Irénée[3], il n'est guère dans leurs riches théories d'opinions qu'ils n'aient tâché d'appuyer de quelques textes inspirés. Ils s'attachèrent surtout aux écrits de S. Jean, pour y chercher la confirmation de leurs idées, et Héracléon y trouva réellement toute l'ogdoade de cette école. Mais S. Irénée montre fort bien que les mots de Logos, de Zoé, d'Anthropos et

---

1 Le τόπος μεσότητος, en dehors du Plérôme.

2 *Valentini fragm. in calce Opp. Irenæi, ed. Massuet.*

3 *Lib. I, p. 34, ed. Grabe.*

d'Ekklésia, disséminés dans les chapitres de S. Jean où ils sont pris dans une acception différente de celle des Valentiniens, ne sauraient rien prouver en faveur de leur Éonologie. Il est vrai qu'on est surpris de voir cette secte découvrir dans les écrits du nouveau code des doctrines qu'une saine interprétation n'y découvre pas le moins du monde; mais, la même chose se remarque fréquemment chez d'autres docteurs de ce temps.

Le nombre des partisans que se fait un philosophe parmi ses contemporains, atteste le jugement qu'ils portent de sa capacité. D'après ce principe, Valentin aurait occupé une place distinguée parmi les penseurs du second siècle de notre ère. Et en effet, partout où il enseigna ses doctrines, en Égypte, à Rome, en Chypre, il eut des disciples enthousiastes.

Cependant les disciples de Valentin ne furent pas plus fidèles à ces doctrines que ne le sont communément les partisans d'un système. Il est au-dessus de la volonté d'une intelligence humaine de s'arrêter aux opinions d'un homme; l'auteur de cette intelligence l'a formée de manière qu'elle ne peut se soumettre pour tout ce qu'elle doit savoir par elle-même, qu'à sa seule autorité. Dès qu'elle se range à une autre, elle se trahit elle-même;

elle abjure le plus beau de ses droits, et viole le plus imprescriptible de ses devoirs; car elle renonce aux destinées que lui a tracées la sagesse suprême.

CHAPITRE XVIII.

Successeurs de Valentin et chefs des écoles valentiniennes. — Secundus et ses partisans.

Nous distinguons en trois classes ceux des élèves et des successeurs de Valentin qui acquirent quelque célébrité.

Les uns n'apportèrent aucun changement à ses théories. De ce nombre est *Axionicus*, qui resta fidèle aux dogmes de Valentin [1], et dont, par conséquent, nous n'avons rien à dire.

Les autres adoptèrent quelques-unes de ses opinions, sans toutefois se ranger au nombre de ses partisans.

Tel fut d'abord Isidore, fils de Basilide, dont nous avons parlé, et dont nous avons à dire ici ce seul mot, que son livre, intitulé *Exhortations*, a fait des disciples à Valentin [2]; puis Épiphane,

---

1 Tertull., *Adv. Valentin.*, c. 2.

2 Epiph., *Hæres.*, *XXX*, §. 4. — Augustin., *Hæres.*, *XII*. — *Prædestinatus*, c. 12.

fils de Carpocrate, dont nous avons à traiter plus tard.

D'autres, enfin, modifièrent fortement les principes de Valentin, et devinrent fondateurs de nouvelles écoles.

De ce nombre furent *Secundus*, *Ptolémée*, *Marcus*, *Colarbasus*, *Héracléon*, *Théodote* et *Alexandre*.

Secundus fut considéré comme le successeur de Valentin [1]. Suivant S. Épiphane, il changea peu de chose dans le système de l'école; mais il fit beaucoup de bruit, et donna son nom à une division nombreuse de Valentiniens. S'il modifia peu de dogmes, le changement qu'il fit dans la théogonie de cette école fut fondamental. Il distingua, dans la première ogdoade du Plérôme, deux tétrades, l'une appelée la droite, l'autre la gauche, ou bien la *lumière* et les *ténèbres*. Il plaça ainsi l'origine du mal jusque dans le sein de la divinité, et se rapprocha du système de Zoroastre, où Ahriman est l'une des premières émanations de Zérûané-akéréné.

Dans ces doctrines, Dieu est élevé au-dessus

1 Iren., *lib. I, c.* 5, §. 2. — Theodoret., *lib. I, c.* 8. — Epiphanius, *Heres, XXXII.*

de tout ce qui est mal; mais dès qu'il commence ses déploiements, le germe de la division ou de la différence entre le bien et le mal éclate.

Cette antique opinion sur l'origine du mal, conservée par plusieurs sectes religieuses de l'Orient [1], se rapprochait plus que celle de Valentin des doctrines gnostiques de la Syrie, et il paraît que c'est elle qui a fait faire quelques conquêtes aux Secundiens. En effet, ils eurent presque la gloire d'enlever à Basilide et à Carpocrate les fils de ces chefs de secte.

CHAPITRE XIX.

Ptolémée et les Ptoléméens.

La seconde branche de l'école valentinienne fut fondée par *Ptolémée;* car nous adoptons la succession des branches telle que les indique S. Épiphane, qui s'est donné la peine de suivre la chronologie. Elle fut importante. Il paraît que c'est elle que S. Irénée a le plus en vue [2]. Son chef florissait vers l'an 166 de notre ère. Sa doctrine est exposée dans une lettre écrite par Ptolémée à une dame nommée Flore, alors étrangère à ce système.

---

1 Hyde, *Hist. relig. veter. Pers.*, *p.* 295.

2 Voy. la Préface de son ouvrage contre les hérésies.

Cette lettre, qui est l'un des monuments les plus curieux du Gnosticisme, et qui nous a été conservée par S. Épiphane [1], renferme des idées peu différentes de celles de Valentin; mais elle les expose avec plus d'adresse.

Pour bien en saisir la portée, il faut savoir que Ptolémée, avant de s'attacher aux Valentiniens, avait appartenu à celle des branches du Carpocratianisme qui s'attribuait exclusivement l'épithète de Gnostiques. Il y a un peu de leur société dans ce qu'il écrit à Flore. Cependant le désir de gagner un personnage distingué de l'Église perce dans toute la manière dont il présente son système. L'opinion valentinienne qui plaçait si bas et si loin de l'Être suprême la création visible toute entière et la révélation de l'ancienne alliance, était trop choquante pour les oreilles d'une femme pieuse. Ptolémée a soin d'adoucir ces dogmes, afin de prévenir ses scrupules. On voit par toutes les formules les plus gracieuses de son langage combien il désire la gagner; il l'appelle ἀδελφή μου καλὴ Φλώρα. Il proteste d'abord de sa propre orthodoxie. Ses croyances ne sont que la pure tradition apostolique; elles lui ont été transmises

1 *Hæres*, XXXIII, §. 8.

par une série d'organes respectables; il les juge d'ailleurs d'après les paroles mêmes de Jésus-Christ, règle unique de sa foi. Quant à la création, et à la révélation de l'ancien Testament, il combat l'opinion de ceux qui les attribuent soit à l'Être suprême soit à un être méchant.

Pleine d'imperfections, la loi mosaïque ne saurait provenir du Dieu des perfections, et on ne peut pas l'attribuer à un esprit méchant, car elle a des principes excellents. Il en est de même de la création inférieure. L'erreur de ceux qui font Dieu lui-même auteur de l'une et de l'autre, ne peut résulter que de ce qu'ils ne connaissent ni le Démiurge, cet être dont la nature mélangée répond à celle de la loi et de la création; ni le Père Inconnu, l'Être suprême, que Jésus-Christ seul a pu révéler aux hommes. S'ils les connaissaient l'un et l'autre, ils sauraient auquel des deux appartiennent ces œuvres. Quant à la supposition, que le Démiurge est un être méchant, il faudrait être aveugle de corps comme d'âme pour ne pas voir, dans le monde, la sagesse de ce créateur, et pour ne pas reconnaître qu'une loi qui défend le mal, comme la sienne, ne peut pas provenir d'un mauvais génie.

Si les lois du Pentateuque sont imparfaites,

c'est qu'il faut savoir qu'elles n'émanent pas d'un seul et unique législateur. Il faut y distinguer 1) ce qui est réellement du Démiurge, 2) ce qui est de Moïse, et 3) ce que les anciens y ont ajouté. C'est ainsi que le Sauveur distingua la loi.[1]

La part de Moïse ne contredit nullement celle du Démiurge; elle est le fruit des circonstances, et elle fut arrachée au génie du législateur par la grossièreté du peuple.

Celle des anciens, Jésus-Christ la censure.[2]

Quant à celle du Démiurge, il faut en faire trois parts. La première est la législation pure et sans mélange de mal : c'est celle que Jésus-Christ est venu accomplir. La seconde est mêlée de mal : c'est celle qu'il est venu remplacer; par exemple, la loi, *œil pour œil*, ou la loi du talion, à peine digne du Démiurge, encore moins du père bon et parfait. La troisième est typique et symbolique : c'est celle qu'il a convertie, de sensible et d'extérieure qu'elle était, en choses spirituelles et invisibles. Tels étaient les sacrifices, les jeûnes, la pâque, la circoncision et autres cérémonies, que Jésus-Christ et ses apôtres ont rem-

---

1 Matth., XIX, 6.

2 Matth., XV. — Marc, VII.

placées par le culte du cœur, qui est celui de la vérité. Dieu veut encore des sacrifices, mais ce sont ceux que peut offrir notre amour pour lui et notre charité pour nos frères. Il veut encore la circoncision, mais c'est celle de nos vices. Il veut encore l'abstinence, mais c'est celle du mal. Ainsi le type et le symbole ont disparu; mais l'idée et l'esprit restent. Si donc nous pratiquons l'abstinence sensible, ce n'est que pour rappeler l'abstinence spirituelle à ceux qui ne sont pas encore capables de l'observer.

Ptolémée, par ces observations sur la nature de l'ancienne législation, plaçait la critique chrétienne sur la voie des plus pures théories, et s'élevait au-dessus d'un grand nombre de docteurs de son temps. Il s'en applaudit, en quelque sorte, en terminant sa lettre; il dit à Flore : « Je vous ai expliqué ces choses sommairement; mais j'espère « que c'est une semence qui portera bon fruit. »

Toutefois la doctrine de Ptolémée était trop froide pour qu'il eût une école nombreuse ou enthousiaste.

CHAPITRE XX.

Marcus et les Marcosiens.

Tandis que Ptolémée cherchait ainsi à faire agréer le système de Valentin aux orthodoxes, et

qu'Épiphane, ami du platonisme pythagoricien de cette époque, tâchait de le recommander aux Grecs, *Marcus*, originaire de la Palestine, essaya de gagner par des spéculations kabbalistiques les Juifs de sa patrie.

Les idées de génération et de syzygie commençaient à choquer les oreilles, que les doctrines chrétiennes avaient rendues plus délicates, et pour prévenir ces scrupules, le docteur de la Palestine proposa de nouveaux raffinements. Il les appuyait sur une fiction très-hardie, analogue à celle des Simon et des Apelles.

La tétrade suprême, disait-il, était descendue de ses hauteurs inaccessibles, pour se révéler à son intelligence, sous la figure d'une femme, et lui avait appris la véritable origine des choses.

Voici ce qu'elle lui avait dit.

Quand celui que l'intelligence elle-même ne peut pas concevoir, qui n'est pas même une substance [1], le *père*, voulut se manifester, il produisit, par une parole de sa bouche, le Logos, semblable à lui-même.

---

1 Le mot de *substance* est pris par Marcus dans le sens *d'être* ou *de corps ayant des limites*. C'est dans ce sens que S. Augustin dit : *Deum abusive substantiam vocari*; *lib. VI*, *De Trinit.*, *c. 4 et 5.*

Marcus faisait allusion au mythe d'Amon-Cnouphis, qui produisit de sa bouche un œuf renfermant le Démiurge Phtha. Il retrancha cependant le symbole de l'œuf et l'idée d'un créateur renfermé dans un œuf.

Le Logos était tout le Plérôme des Éons, et renfermait tous les attributs de Dieu. Ces attributs ou ces Éons se distinguèrent et se déployèrent de la manière suivante.

Lorsque l'Être suprême prononça la première parole, ce fut une syllabe de quatre lettres, dont chacune devint un être, et qui composèrent la première tétrade.

La seconde parole fut encore de quatre lettres; ce fut la seconde tétrade, répondant, avec la première, à l'ogdoade de Valentin.

La troisième parole fut de dix, et la quatrième de douze lettres; ce furent la décade et la dodécade du système; elles complétaient la totalité du Plérôme.

Dans son langage kabbalistique, Marcus nommait les Éons des *Logos*, des *Racines*, des *Semences*, des *Plérômes* et des *Fruits*.

Son monde intellectuel n'était pas épuisé par les trente Éons du Plérôme.

Chacune des lettres qui les a produits, disait-il, renferme une série d'autres lettres.

Le *delta*, par exemple, contient cinq lettres dont chacune se compose de plusieurs autres, comme on peut voir en écrivant les noms de ces signes. On y trouve, en effet, d'abord le *delta* lui-même; ensuite l'*epsilon*, le *lambda*, le *tau* et l'*alpha*. Le seul delta est ainsi une lettre immense. [1]

Qu'on se fasse, d'après cela, une idée des profondeurs révélées à Marcus sur le nom entier du père, qui fut avant tous les autres êtres et qui les renferme tous en lui-même.

L'Être suprême, ayant bientôt su que l'énonciation de tous ses attributs était impossible aux Éons, n'avait donné à chacun d'eux que l'énonciation de ses attributs spéciaux. Mais la vérité toute entière fut découverte à Marcus. La tétrade lui fit voir l'Être suprême comme on voit l'homme dépouillé de toute espèce de vêtements.

Suivant S. Irénée, Marcus décrivait l'Être suprême comme les Kabbalistes peignaient Ensoph. [2] C'était une répétition de leur homme primitif, Adam-Kadmon.

La plus illustre des paroles de Dieu est le Logos : c'est Jésus-Christ. Ce n'est là qu'un nom; mais ce

---

1 Ἄπειρον γράμμα. Iren., *lib. I*, *c.* 10, §. 2.
2 Voy. t. I, p. 140 et suivantes.

nom a une vertu distinguée. Le nom de Jésus seul, Ιησους, a six lettres, et le mystère qu'elles représentent est connu à ceux de l'élection, aux Gnostiques.[1]

Il en est de même du nom de Christos, des noms de la première et de la seconde tétrade qui présentent deux fois les vingt-quatre lettres de l'alphabet[2], et de beaucoup d'autres mystères qui sont plus ou moins clairement indiqués par les nombres cités dans les saints codes. Il y a de grands secrets dans les six jours de la création; dans le septième, celui du repos; dans la mort du Sauveur à la sixième heure, etc.

A la suite de ces mystérieuses discussions sur quelques noms et sur les lettres de l'alphabet, Marcus fait aussi connaître la lettre symbolique de chacun des sept cieux. Ce sont les lettres Α, Ε, Η, Ι, Ο, Υ, Ω, qui paraissent pouvoir expliquer quelques passages d'un manuscrit copte, encore inédit, que possède le Muséum britan-

---

1 *Cf.* Grabe, *Spicileg. Patr.*, *t. I*, *p.* 91.

2 Ἄρρητος et σιγὴ présentent sept et cinq lettres; πατὴρ et ἀλήθεια renferment cinq et sept lettres, ensemble vingt-quatre. Il en est de même de Logos, Zoé, Anthropos et Ekklésia. Les calculs mystérieux sur les noms de Jésus et de Christos sont un peu prolixes. Iren., *I*, *c.* 12.

nique [1], et quelques inscriptions qu'on trouve sur les pierres dites gnostiques. [2]

Marcus fit aussi quelques modifications dans la Christogonie et dans le dogme de la rédemption, comme il en fit dans les théories sur la sophia, le Démiurge et la création du monde matériel.

Il en conçut d'autres, enfin, dans la célébration de la cène et du baptême, et nous en parlerons dans l'archéologie du Gnosticisme.

Cependant il conserva généralement les principes des Valentiniens, aussi bien que leur respect pour les codes sacrés et leur habitude d'en citer à l'appui de leurs hasardeuses théories les faits, les allégories, les symboles, et le texte même. Il ne dédaigna pourtant pas de recourir aux preuves que pouvait lui fournir la nature; mais il s'attacha pour cela fidèlement aux idées de l'ancienne astronomie. Les quatre éléments sont pour lui l'image de la tétrade. Les sept régions circulaires, les sept cieux planétaires, avec un huitième qui les enferme, y joint le soleil et la lune, sont les images des dix Éons. Les douze signes du zodiaque sont celles des Éons de la dodécade. [3]

---

1 Dulaurier, Lettre à M. le Ministre de l'instr. publiq.

2 Voy. nos Monuments du Gnosticisme.

3 Ce qui n'est pas sans importance dans l'explication des monuments du Gnosticisme.

Ses partisans formaient une secte nombreuse; ils se recrutaient par une multitude d'écrits, peut-être aussi par quelques pratiques de magie qui étaient fort en vogue dans leur siècle.

Quant aux écrits dont ils tiraient parti, c'étaient des *Apocryphes*, qu'ils composaient en grand nombre et sous des noms estimés[1]. Ainsi que Basilide, Valentin et Bardesane, Marcus avait exposé en vers une partie de ses doctrines.

Quant à la pratique des arts de la magie, ils la partageaient avec la plupart des écoles philosophiques de cette époque, et ces pratiques n'étaient pas celui de leurs moyens qui manquait le plus de succès.

Un docteur anonyme composa contre Marcus des vers, et que nous a conservés S. Irénée. C'est un monument de plus pour attester l'influence de ce théosophe.[2]

CHAPITRE XXI.

Colarbasus et les Colarbasiens.

Colarbasus, qui était d'abord uni avec Marcus, et qui s'en détacha, en sorte, dit S. Épiphane[3],

1 Iren., *lib. I*, *c.* 16.

2 Iren., *I*, *c.* 15. — Routh, *Reliquiæ sacræ*, *I*, *p.* 57.

3 *Hæres.*, *XXXV*.

que leur secte commune fut bientôt un serpent à deux têtes, eut moins de succès et moins d'originalité que son émule. Il s'attacha principalement à présenter une nouvelle Éonogonie et une nouvelle Christogonie. La théorie du Plérôme était, pour les diverses branches du valentinianisme, la partie qui les satisfaisait le moins. Les disciples de Colarbasus modifièrent encore les changements qu'y avait apportés leur maître, sans pourtant réussir à se faire un nom par des spéculations qui commençaient à ne plus connaître de bornes et à se perdre dans toutes les licences de la mythologie la plus poétique.[1]

CHAPITRE XXII.

Héracléon et les Héracléonites.

Héracléon, qui vécut sous Marc-Aurèle et qui avait reçu une éducation soignée, que distinguaient même des talents de divers genres, fut un des Valentiniens qui acquirent le plus de célébrité. Il se trouvait sur un théâtre important, dans la ville d'Alexandrie, précisément à l'époque à laquelle

---

1 Irenæus, *lib. I, c.* 6 *et* 7. — Epiph., *Hæres., XXXVI.* — Theodoret., *Hæret. fab., I, c.* 12.

les chrétiens, appréciant la difficulté de leur position vis-à-vis des philosophes de cette cité, venaient de fonder leur première école de théologie. Héracléon sut calculer les avantages qui devaient résulter de cet établissement; il sut rendre justice au système orthodoxe que ses prédécesseurs avaient quitté, et qui faisait chaque jour des progrès plus signalés. Ces considérations le portèrent à donner aux théories valentiniennes un élément qu'on avait trop négligé pour les spéculations de l'école, c'est-à-dire, l'élément moral et religieux.

Il s'aperçut aussi du tort que s'étaient fait les divers partis en composant des livres apocryphes ou en s'attachant à ceux qui existaient déjà, et il sentit plus profondément encore les inconvénients de ces prétendues traditions exclusives qui perdaient chaque jour de leur valeur comme de leur pureté. Les écrits authentiques des apôtres commençaient alors à se répandre généralement; on écartait les travaux parasites qui leur avaient disputé, pendant quelque temps, les honneurs du nouveau canon; s'attacher à ces compositions proscrites par la majorité des chrétiens, c'était s'isoler d'une manière stérile, c'était s'obstiner dans une lutte funeste. Héracléon se prononça pour le nouveau code, et spécialement pour l'évangile de

S. Jean. Son école lui avait, en quelque sorte, légué cet exemple. Les Valentiniens avaient toujours considéré cet évangile, sinon comme la source, du moins comme l'un des documents de leur système, et ils avaient fait voir, non sans adresse, que tous leurs principaux Éons étaient enseignés par S. Jean. Héracléon sut tirer un excellent parti de cette circonstance. Sans s'attacher particulièrement aux spéculations de l'Éonogonie, qui embarrassèrent souvent les Valentiniens eux-mêmes, il fit sortir du texte de l'évangéliste qu'il vénérait le plus les plus belles vérités pratiques de la Gnose. Il composa des Commentaires sur S. Jean, et y mit quelques-unes de ces interprétations allégoriques que son école chérissait, à l'instar des plus doctes de ses contemporains. Or, comme il était réellement un homme instruit, le plus illustre des écrivains de l'école chrétienne d'Alexandrie, Origène, n'hésita pas à profiter de ses lumières, et à nous conserver, dans ses Commentaires sur le même évangéliste, quelques fragments de ceux d'Héracléon.[1]

S. Clément d'Alexandrie a sauvé, de son côté, des réflexions de ce Gnostique qui pourraient

1 Origenes, *Commentarii in evang. Joh., libri* 32.

avoir fait partie d'un commentaire sur S. Luc.[1] Ce double suffrage nous fait voir qu'Héracléon joignait la bonne foi à l'érudition.

S'il dévia des interprétations de l'Église dominante, c'était par suite de la puissance qu'exerçait sur son esprit un système qui s'était emparé de tout son être. C'est ainsi qu'il voit dans la Samaritaine, non pas une simple femme d'un sens droit et pieux, mais un membre de la *race de lumière*, une *Pneumatique*, qui devient sous sa plume le type et le représentant des rapports, de la sympathie et de l'intime intelligence de tous les Pneumatiques avec le Sauveur. Lorsqu'elle demande à Jésus-Christ *de cette eau qui désaltère à jamais, qui la dispense de venir en puiser d'autre à la fontaine de Jacob*, elle lui exprime le désir d'être délivrée des embarras du judaïsme. Lorsque Jésus-Christ l'engage à avertir son époux, il entend, par cet époux, son ange, son syzygos dans le monde des Intelligences; c'est avec cette céleste moitié qu'elle doit venir au Sauveur, afin de lui demander la communication de la force nécessaire pour s'unir avec une moitié plus parfaite qu'elle. De même que l'*eau* est le symbole de la vie di-

1 *Stromat., lib. IV,* 503.

vine, la *cruche*, qui sert à la recevoir, est le symbole des dispositions de la Samaritaine pour participer à cette vie.

Des interprétations de ce genre étaient aussi chères aux contemporains d'Héracléon que celles des Scolastiques ou celles des Wolfiens et des Kantiens l'ont été aux hommes d'un autre âge. Peut-être les partisans d'Héracléon eussent-ils été plus nombreux encore, s'il n'avait choqué une opinion dominante de leur siècle en combattant le martyre. Or, il disait que la profession extérieure de la cause de Jésus-Christ, n'est pas la seule bonne. Elle n'est pas même la véritable, ajoutait-il; ceux-là le professent bien qui vivent en lui, qu'il a reçus en lui, qu'il ne peut plus renier lui-même.[1]

CHAPITRE XXIII.

Alexandre. Théodote. Fin des Valentiniens.

Après Héracléon, les diverses branches de l'école valentinienne n'eurent plus que des chefs obscurs, et dès lors leur enseignement devait tomber. Pour soutenir une doctrine qui ne vivait que de spéculations supralunaires; qui n'avait pris racine dans

---

1 Clemens Alexandr., *l. c.*

le cœur d'aucune population notable, et qui prétendait élever l'homme ordinaire dans une région où le théosophe sent lui-même qu'il est audacieux, il fallait une succession non interrompue d'hommes éminents. Ce fut cette *chaîne d'or*, pour parler le langage d'Athènes, qui manqua; et le parti de Valentin, ne comptant plus que des docteurs vulgaires, se livra bientôt, comme tant d'autres, à de vulgaires pratiques et à de coupables déréglements. Cette dégénération s'accomplit avec d'autant plus de facilité, qu'elle se rattachait à des germes déposés dans les premières habitudes de l'école. Le commerce avec le monde supérieur menait à la prétention de disposer du pouvoir de ses Intelligences pour les affaires du monde matériel; et l'affranchissement des lois du Démiurge accordé aux Pneumatiques par le Sauveur, conduisait les âmes impures au dédain de toute législation positive. Or, la législation morale qui peut suffire au philosophe, est partout insuffisante pour les peuples, et dans sa condition actuelle la société humaine a besoin de lois positives. S'élever à un point où la loi morale fût la seule loi de l'homme, ce serait passer à un degré supérieur d'existence intellectuelle, ce serait entrer dans une sorte de monde d'initiation. Ce que l'Église orthodoxe a parfaitement aperçu, et ce qui explique

son respect pour l'autorité, les Gnostiques, imbus des maximes philosophiques de la Grèce et des habitudes de la théosophie orientale, l'ont dédaigné. Le christianisme lui-même devint entre leurs mains un instrument pour briser les liens dont la législation civile entoure notre faiblesse. Sans doute, le christianisme était une doctrine d'affranchissement. Son auteur l'avait souvent déclaré. Mais ce dont il exigeait qu'on s'affranchît, c'était la domination du mal. Au lieu de suivre cette voie, les Gnostiques voulaient délivrer l'homme des lois mêmes qu'on avait opposées au mal. Or, une fois entrés dans cette voie, ils ne s'arrêtèrent pas aux lois de leur temps; celles de tous les législateurs et de tous les prophètes, celles de Moïse et celles du Créateur, furent comprises dans la proscription générale. On le conçoit, cette tendance amena les derniers partisans de la Gnose à une démoralisation mille fois plus déplorable que cette prétendue grossièreté disciplinaire d'où leurs premiers chefs, pleins de leur poétique spiritualisme, avaient voulu faire sortir leurs disciples.

Deux Valentiniens qui furent généralement fidèles aux idées de l'école, Théodote et Alexandre, paraissent avoir combattu quelque temps la dégénération commune.

Théodote, dont les écrits analysés par S. Clément d'Alexandrie sont une des sources qu'on peut consulter sur cette école[1], et qui vécut dans Alexandrie, ne doit pas être confondu avec son homonyme qui fonda, dans Rome, la secte des Melchisédéciens, mais il paraît être le même que Théotime, dont parle Tertullien.[2]

Alexandre, en même temps qu'il lutta pour le maintien des mœurs, défendit la doctrine de l'école avec toutes les ressources et toute l'habileté d'un ingénieux dialecticien.[3]

Après eux, les théories et les mœurs de leur école s'altérèrent avec une égale rapidité. Ils se nommaient toutefois les *Spirituels*, et donnaient à tous les autres chrétiens le nom de *Psychiques*. C'est pour cela, dit S. Irénée[4], qu'ils croient une bonne conduite nécessaire pour nous. Sans cela nous ne saurions être sauvés. Pour eux, ils le sont déjà par leur nature spirituelle; car, ainsi qu'il est

---

1 *Theodoti Excerpt. in opp. Clement. Alex., ed. Sylb., p.* 793 — 795.

2 *Adversus Valentin., c.* 4.

3 Tertull., *De carne Christi, c.* 16. — Hieronymus, *Præf. in comment. in epist. ad Galat., edit. Mart., t. IV, col.* 222.

4 *Lib. I, p.* 29, *ed. Grabe.*

impossible à l'homme uniquement composé de matière de parvenir au salut, il est impossible aux spirituels de se corrompre. L'or déposé dans la boue ne perd ni son lustre ni sa nature; quelles que soient leurs actions, ils sont semblables à cet or que rien ne saurait altérer, et rien ne peut leur enlever le caractère distinctif de leur être! Aussi se permettent-ils tout ce qui est défendu; il n'est du moins rien dont ils s'abstiennent. Sous prétexte de donner à la chair ce qui est à la chair, et à l'esprit ce qui est à l'esprit, ils se livrent à toutes les voluptés. Ils corrompent les femmes qui sont curieuses d'apprendre leurs doctrines; il en est de ces victimes qui sont venues nous en faire l'aveu; d'autres ont été enlevées par eux aux maris qu'elles avaient choisis.

Les Valentiniens, et surtout les Marcosiens, s'étaient répandus, suivant S. Irénée, jusque sur les bords du Rhône, et ce pieux évêque a pu connaître leurs mœurs par lui-même.

Peut-être néanmoins son zèle s'est-il exagéré leurs torts. En effet, parmi les reproches qu'il leur adresse, il en est qui ressemblent trop à ceux que les païens faisaient sans cesse aux chrétiens, pour que l'on ne soit pas tenté de leur assigner la même origine, la haine des partis.

Ce qui nous afflige surtout, dit S. Irénée, c'est qu'ils nous prennent, nous autres, qui, dans la crainte de Dieu, nous faisons conscience de pécher, même en paroles ou en pensées, pour des idiots, pour des gens qui ne comprennent rien[1], tandis qu'ils se nomment eux-mêmes *les parfaits*, *la semence d'élection*. Nous sommes réduits à recevoir la grâce; ils la possèdent en propre par leur mystérieuse union avec le monde supérieur.

Ces prétentions qui plaçaient les Gnostiques au-dessus des chrétiens autant que ceux-ci se mettaient au-dessus des païens, ne pouvaient que déplaire. S. Irénée ne cache pas que c'est là ce qui le révolte le plus dans le système des Valentiniens, et l'on conçoit cette indignation. Un évêque qui prêchait d'exemple sous tous les rapports, et qui dévouait même sa personne et sa vie à la fureur des païens, ne pouvait voir avec indifférence des hommes qui, dans son propre diocèse, traitaient avec le même dédain son dévouement et sa science, lui enlevaient ses ouailles et lui contestaient la palme du martyre qu'il subissait pour elles.

Aussi S. Irénée est-il plus sévère dans ses jugements sur les Marcosiens, qui s'étaient glissés jus-

---

1 Κατατρέχουσι ὡς ἰδιωτῶν καὶ μηδὲν ἐπισταμένων, p. 31.

que sur les bords du Rhône, qu'il ne l'est à l'égard des autres branches du Valentinianisme, dont il ne connaissait que les écrits. Marcus est un imposteur, dit-il; il exerce la magie; il séduit hommes et femmes; il s'attribue une science, une perfection, une vertu descendues du ciel : c'est le véritable précurseur de l'antechrist[1]. Il se donne un génie familier qui l'inspire, et l'on se laisse gagner par cette voie! Il s'occupe surtout des femmes[2], c'est-à-dire, de celles d'entre elles qui brillent par leur rang, leur luxe, leur richesse; il leur adresse les discours les plus insidieux.

Ici S. Irénée donne un discours que Marcus est censé adresser à une de ses ouailles, et que nous n'oserions produire en entier. Nous nous bornons à en donner un extrait[3], et il faut conclure de la nature de ce passage que S. Irénée avait les écrits

---

1 *Lib. I, c.* 8.

2 Μάλιστα περὶ γυναῖκας ἀσχολεῖται. *Ibid., c.* 9.

3 « *Participare te volo ex mea gratia, quoniam pater* « *omnium angelum tuum semper videt ante faciem. Locus* « *autem tuæ magnitudinis in nobis est : oportet nos in* « *unum convenire. Sume primum ad me et per me gratiam;* « *adapta te ut sponsa sustinens sponsum suum, ut sis quod* « *ego et ego quod tu. Constitue in thalamo tuo.... Ecce* « *gratia descendit in te, aperi os tuum et propheta.* »

de Marcus sous les yeux; un évêque n'aurait pas rédigé, sur les rapports d'autrui, ce passage-ci.

Il flatte leur vanité. Ce poison fait son effet, et les pousse au délire; elles se croient prophétesses; elles se confondent en actions de grâces pour de telles faveurs, et il n'est pas de communauté, il n'est pas d'union qu'elles ne désirent avoir avec lui! Il est vrai que d'autres, moins faciles à l'entraînement, lui résistent et l'anathématisent. Il en est quelques-unes qui rejettent ses *philtres* et ses *agogimes*[1]; mais toutes, en revenant à l'Église, elles confessent qu'elles ont éprouvé pour lui la plus vive passion. C'est ce qui est arrivé entre autres à la femme d'un diacre; elle n'a cessé de gémir sur ses égarements. Les disciples de Marcus marchent sur ses traces, et, comme lui, se mettent hardiment au-dessus de S. Pierre et de S. Paul. C'est par suite de la rédemption qu'ils s'affranchissent de toute règle; elle les rend *invisibles* et *insaisissables* au juge[2]; [idée kabbalistique sur laquelle nous nous sommes déjà expliqué, mais qui reçoit ici une nuance nouvelle[3]]. Si même il

---

1 Voy. ci-dessus, p. 33.

2 Ἀκρατήτους καὶ ἀοράτους τῷ κριτῇ.

3 Voir ci-dessus, p. 30.

les saisissait, ils imploreraient le secours d'une puissance protectrice, de Sophia-Achamoth, qui les couvrirait de l'*armure homérique de l'Orcus*[1] et les déroberait au Démiurge.

Cette croyance à un secours spécial qui empruntait aux poésies d'Homère une de ses plus belles images, était empruntée elle-même par les Marcosiens au judaïsme. En effet, dans les périls les Juifs adressaient à Dieu libérateur ou rédempteur, une prière à laquelle ils attribuaient les effets les plus merveilleux, et que semblait justifier la Providence spéciale qui avait veillé sur leurs ancêtres. Un savant distingué a fait sur la nature et l'origine de ces prétentions marcosiennes que partageaient aussi les Héracléonites, des recherches particulières.[2]

Théodoret parle moins des mœurs que de la doctrine des diverses branches de l'école valentinienne.

En revanche, S. Épiphane semble les peindre avec trop de passion. A l'époque de cet écrivain

---

1 Allusion au vers 844 du 5.e livre de l'Iliade, que nous traduisons ainsi qu'il suit : Minerve revêtit le casque de l'Orcus, afin que le redoutable Mars ne la vît pas.

2 *Rhenferdii Disputat. de redemptione marcosiorum et heracleonitarum*, §. 21.

n ne prenait plus la peine d'être juste avec une cole qui expirait.

En effet, quoique les Valentiniens se fussent multipliés d'abord avec rapidité, et qu'ils se fussent répandus jusqu'en Gaule et en Espagne[1], ils ne se soutenaient plus que très-obscurément vers le milieu du cinquième siècle. S. Grégoire de Naziance, mort à la fin du quatrième siècle, les plaçait déjà au nombre des sectes qui s'éteignaient. Cependant S. Épiphane, qui lui survécut de plusieurs années, en parle dans d'autres termes; et Théodoret, qui est postérieur à l'un et à l'autre d'environ cinquante ans, rapporte qu'il restait encore des Valentiniens de son temps. Il est vrai qu'ils n'avaient plus ni culte ni école. Les édits de Constantinople ne leur accordaient plus ces établissements. Mosheim, qui affirme que, de son temps, il se trouvait encore des restes de Valentiniens dans quelques coins obscurs de l'Asie, semble les confondre avec d'autres sectaires. On doit regretter qu'il n'appuie son assertion d'aucun texte.[2]

1 Irenæus, *lib. I*, *c*. 9. — Hieronym., *Epist*. 29 *ad Theodoram*.

2 *Eine Kirche, die noch in einigen Winkeln der Morgenländer lebt*, dit-il dans sa traduction du livre d'Origène contre Celse, p. 191.

Rien n'atteste mieux la puissante influence du Valentinianisme que l'école des Ophites, école qui eut une origine indépendante, mais qui adopta néanmoins la plupart des théories de Valentin, au point que l'on serait tenté de la prendre pour une simple branche de cette famille, si elle n'offrait en même temps des traits trop caractéristiques pour n'être pas originaux.

CHAPITRE XXIV.

École des Ophites. — Origine.

Les Ophites, qui tiraient leur nom du rôle que le serpent (ὄφις) jouait dans leur système, et dont toutes les branches ne méritaient pas ce nom au même titre, nous offrent encore une école qui connaît fort bien les doctrines de l'antique Égypte et celles de l'antique Orient, le judaïsme et le christianisme. C'est une école qui prétend rendre justice à tout ce qui est vérité dans ces systèmes; qui profite des mythes, des symboles et des enseignements qu'on y expose; qui, cependant, subordonne toutes ces doctrines, qu'elle déclare insuffisantes, à l'autorité d'une science supérieure que lui a révélée une communication plus pure et plus directe avec le monde des Intelligences.

L'éclectisme des Ophites est tellement impartial, et leur jugement sur l'infériorité de tous les autres systèmes à tel point universel, qu'on ne sait trop où chercher leur berceau.

Si l'on n'avait égard qu'à leurs symboles et à leur langage, on les prendrait pour une secte née en Égypte sous l'influence de la Kabbale. Si l'on ne considérait que leur panthéisme ou leurs rapports avec les Sabiens et les Manichéens, on leur assignerait l'Asie pour origine. Si l'on n'examinait que la conformité de leurs principes avec ceux de Valentin, on les condamnerait au rôle de déserteurs de ce maître.

Mais nulle de ces classifications ne serait bonne. En prenant les Ophites pour des imitateurs, on ne les apprécie pas. Ils sont créateurs d'un système qui admet une révélation de second ordre dans toute la classe pensante du genre humain, et une révélation supérieure dans le christianisme *véritable*, qu'ils distinguent soigneusement de *celui des apôtres*.

Par ce point de vue même la question de savoir quel fut leur berceau perd son importance. De tels hommes n'appartenaient plus à aucun pays, du moment où ils se proclamaient membres de l'ordre universel des intelligences supérieures autant que du genre humain !

Nous croyons néanmoins que leur système naquit en Égypte, et qu'il se modifia, en passant par d'autres hommes et dans des régions différentes. L'affinité des Ophites avec les Valentiniens est trop intime pour qu'on ne doive pas assigner une source commune à leurs théories essentielles, et l'Égypte seule offre cette source. Le symbolisme des Ophites appartient d'ailleurs à ce pays, au point de ne pas permettre qu'on place ailleurs leur origine. Sans doute les affinités de l'ophitisme avec les opinions des Sabiens et des Manichéens sont également incontestables; mais elles s'expliquent par la propagation postérieure des Ophites et par les modifications que reçut leur doctrine en Asie.

Quant à l'existence d'une école d'Ophites judaïques, nous avons déjà fait voir que cette hypothèse est aussi insoutenable que celle de leur antériorité à l'établissement de la religion chrétienne.[1]

L'opposition des Ophites contre le judaïsme est trop forte pour toute conclusion en faveur d'une école de ce genre.

Leur opposition contre le christianisme ne l'est pas assez pour qu'on puisse leur assigner une origine purement païenne. Le fondateur de cette école

---

1 Tome I, p. 253.

était évidemment initié à quelques-unes des principales théories du christianisme. Les Ophites établissaient, à la vérité, entre le Créateur et l'Être suprême une distinction absolue, qui les conduisit à la déconsidération du premier. Ce sentiment entraînait avec lui le mépris du judaïsme, dont ils lui attribuaient l'institution, et le mépris du sauveur psychique, qu'il avait fait annoncer aux siens. Mais ils se disaient les disciples du véritable Messie, du Sauveur pneumatique, comme les Sabiens, qui vénéraient un génie céleste à titre de messager de la vie, de véritable Christ, et qui maudissaient la personne de Jésus à titre d'antechrist, envoyé par les esprits sidéraux pour séduire les hommes.

Cette hostilité des Ophites pour certaines idées judaïques et chrétiennes, n'implique donc ni une hostilité absolue pour le christianisme, ni une origine purement polythéiste.

Dans l'incertitude où nous laissent les anciens sur l'origine des Ophites, on a établi une hypothèse contraire à celle qui plaçait leur berceau avant celui du christianisme; on a pris leur école pour une des dernières du Gnosticisme, et l'on a dit à l'appui de cette opinion, que S. Irénée, qui vécut à la fin du second siècle, ne parle pas d'eux. Mais cette hypothèse et cette allégation sont

également dénuées de fondement. S. Irénée parle des Ophites dans les chapitres trente-trois, trente-quatre et trente-cinq de son premier livre; seulement il règne dans ces morceaux, tels qu'ils nous restent, une certaine confusion, et que le commencement en semble manquer.[1]

Dans notre opinion sur l'origine des Ophites leur école est née contemporaine de celles des Basilidiens, des Valentiniens. Elle semble quelquefois renfermer les éléments des théories basilidiennes, et d'autres fois développer ceux du Valentinianisme.

Les écrivains qui exposent le mieux les doctrines des Ophites, ce sont S. Irénée[2], S. Clément d'Alexandrie[3], Origène[4], Tertullien[5], S. Épi-

---

1 Le sommaire du chapitre trente-cinq énonce même le nom des Ophites; mais ce sommaire n'est pas de l'auteur. Ce qui ne laisse pas de doute sur la question de savoir s'il a connu les Ophites, c'est d'abord la circonstance qu'il les peint; c'est ensuite celle qu'il expose les doctrines des Caïnites et des Séthiens, qui ne furent que des branches de l'ophitisme.

2 *Lib. I, c.* 34, 35.

3 *Stromat., lib. VII, p.* 765, *ed. Sylb.*

4 *Contra Celsum, lib. VI, §.* 25 *et sq.*

5 *De præscriptionibus adversus hæretic., in fine.*

phane[1], S. Philastre[2], S. Augustin[3], Théodoret[4], S. Jean de Damas[5], et quelques autres moins célèbres[6]. S. Cyprien parle des Ophites dans son épître 73.e S. Éphrem les maudit dans son ouvrage *de la foi*[7]. S. Jérôme les cite dans la préface de ses commentaires sur l'épître aux Galates, où il nous transmet des renseignements sur ces théosophes.

Les sources où les Ophites prétendaient puiser leurs enseignements, étaient celles de la plupart des Gnostiques. Ils considéraient les codes sacrés comme des dépôts d'une doctrine vulgaire. A leurs yeux, l'ancien Testament, inspiré en général par un dieu inférieur, ne contenait que peu de révélations de Sophia. Le nouveau ne leur offrait que les opinions du Sauveur, altérées par des disciples qui n'avaient pu s'élever à la hauteur de son génie. Ils possédaient, au contraire, eux, des volumes,

---

1 *Hæres.*, 37 *et* 39.

2 *De hæres.*, *p.* 6, *ed. Fabric.*

3 *De Genesi contra Manich.*, *II*, *c.* 39.

4 *Hæretic. fabular. liber I*, *c.* 14.

5 *Oper.*, *t. I*, *p.* 85 *sq.*, *ed. Lequien.*

6 Voy. *Cotelerii Not. ad tom. I Monument. eccles. græcæ*, *col.* 769 *sq.*

7 *Hebed Jesu*, *Catal. libr. syr.*, *c.* 52, *in Assemani Biblioth. orient.*

qui contenaient les éléments de vérités faites pour les seuls Pneumatiques, les initiés de leurs mysteres.

Ces volumes étaient quelques-uns de ces apocryphes que les chrétiens fabriquaient en si grand nombre dans Alexandrie, à l'exemple des Juifs et des polythéistes. On ne nomme point ceux de ces livres que les Ophites suivaient; mais le fait général, qu'ils consultaient les compositions que l'on attribuait alors si gravement aux patriarches et même aux protoplastes est hors de doute. Au surplus, les Gnostiques n'ont jamais considéré les livres comme les sources premières ou uniques de leur science. Une tradition secrète, celle des Pneumatiques, qu'ils faisaient remonter plus ou moins haut, et que, dans tous les cas, ils rattachaient au Sauveur, cette tradition, jointe aux révélations que leur communique le monde supérieur, avec lequel leur nature pneumatique les met en rapport : telles sont les sources véritables de leur science mystérieuse. Les Gnostiques ne sont ni des moralistes ni des philosophes; ils sont théosophes dans le sens le plus exclusif de cette expression.

CHAPITRE XXV.

Théogonie; Éonogonie; Cosmogonie supérieure. Le Pneuma. — Christos. — Sophia-Achamoth. — Jaldabaoth.

Ainsi que tous les autres Gnostiques, les Ophites admettaient ce principe, que tout est émané d'un Être suprême qui fut longtemps inconnu au genre humain, et qui l'est encore au grand nombre. Ils donnaient à cet Être infini et incompréhensible les noms symboliques de *Bythos*, abîme, de *source de lumière* et d'*homme primitif*[1]. Ils se rencontraient, dans ces deux dernières dénominations, avec la doctrine de Zoroastre et celle des Kabbalistes, où l'Être suprême est également désigné sous le titre de *premier homme*, *Adam-Kadmon*.

Cette terminologie répond à l'une des idées fondamentales des théosophes de ces temps, à celle que, dans le monde ou la création, la première révélation de l'Être suprême est l'homme lui-même, et qu'il l'est malgré son créateur, le Démiurge,

---

1 Iren., *lib. I, cap.* 34. « *Et invocari primum hominem....* » « *Primum lumen in virtute Bythi beatum.* »

dont le père céleste a perfectionné l'ouvrage en lui communiquant le Pneuma.

Dans la région des intelligences, le commencement d'une création ou d'une émanation fut la *Pensée* de Bythos, Ἔννοια.

C'est la conception de l'univers dans la pensée de Dieu, et dès le début nous nous retrouvons ici dans les idées de Platon.

Cette mystérieuse pensée est appelée le *Silence*, Σιγὴ; et comme elle est le premier acte de création du premier homme, les Ophites lui donnent les titres d'*homme primitif* et de *second homme.*[1]

La Pensée, considérée comme la compagne (syzygos) de Dieu, donne l'existence au Pneuma. Le Pneuma est la source d'où émane toute existence ultérieure. C'est la mère des vivants, μήτηρ τῶν ζώντων; c'est la sagesse de Dieu, ἡ ἄνω σοφία.

En face de cette existence primitive, c'est-à-dire de Dieu, de sa Pensée et de son Esprit, se trouve le principe matériel, éternel comme le principe spirituel, appelé l'*Eau*, les *Ténèbres*, l'*Abîme* et le *Chaos*.

Mère de tous les vivants et génératrice primitive, le *Pneuma* ou la céleste Sophia est à la fois

---

1 Theodoret., *lib. I, c.* 14, *p.* 204.

en rapport avec les chefs du monde des Intelligences et les éléments du monde matériel.

Voici comment. Le *Bythos* et sa *Pensée*, ravis de sa beauté, s'unissent avec elle, la fécondent de lumière divine, et produisent, par cette union, un être parfait et un être imparfait, Christos et une seconde Sophia, Sophia-Achamoth.

Cette dernière naît de la portion de lumière émanée de Bythos, que ne peut recevoir le *Pneuma*, et qui produit un être secondaire, d'une nature inférieure.

Cela veut dire, que l'Être suprême fut ravi des beautés qu'offrirait le monde conçu dans sa pensée, s'il était réalisé par sa sagesse, et que, pour arriver à ses fins, dans les mondes célestes et dans les mondes terrestres, il résolut, dans sa pensée et avec sa sagesse, de créer deux êtres, dont l'un, parfait comme lui, le Christos, serait le guide et le sauveur de tout ce qui est de Dieu; dont l'autre, imparfait, la Sophia, serait la directrice et la protectrice de tout ce qui tient à la matière; en sorte, néanmoins, que le parfait viendrait au secours de l'imparfait, et conduirait au monde supérieur tout ce qui a quelque rayon de lumière, tout ce qui veut en suivre la céleste pureté.

Dans le langage ésotérique le Christos portait

aussi les noms de *mâle* et de *droit;* sa compagne se désignait par ceux d'*homme-femme*, de *gauche*, de Sophia-Achamoth, חכמות, et de *πρoύνεικος*.

Pour qu'un rapport fût établi avec la matière, il fallait un agent inférieur. Sophia-Achamoth tomba dans le chaos. Planant sur les éléments de la création, l'eau et la matière, l'abîme et les ténèbres, elle ne s'abîmait pas, vu le germe de lumière qui était en elle. Ne pouvant s'élever auprès de sa mère, si la pensée divine ne s'abaissait sur la matière, elle ne la transformait point, mais elle communiquait au chaos le mouvement, ou cette âme du monde qui le met en vie et en action.

C'est évidemment une idée de la Genèse qui s'est jointe ici aux idées de Platon. La fille de Pneuma, c'est le Pneuma qui, dans la cosmogonie de Moïse, plane sur la surface des eaux.

Mais que fit-elle? De la masse qui l'enveloppait elle forma en s'élevant la voûte du ciel; toutefois, malgré ses efforts, elle ne put rompre ses rapports avec la matière.

Tandis que le Christos, qui formait avec Bythos, Ennoia et Pneuma la première tétrade, la sainte Église (le type de l'Église des Pneumatiques), jouit du bonheur des intelligences pures, auprès desquelles l'élevait sa perfection, sa sœur, Sophia-

Achamoth, demeurait enlacée dans la matière, au point qu'elle s'y affaiblit, et perdit jusqu'à la connaissance de sa mère.[1]

La création ébauchée ne s'achevait pas. Pour qu'elle eût son cours, il fallait un second agent.

Ce rayon de Dieu, cette fille de la sagesse divine, ce principe animant du monde, ne pouvait l'accomplir.

Ce rayon était encore trop pur, et il fallut que, par une génération de plus, son éclat se ternît davantage, en se mêlant avec un élément plus analogue au chaos.

Or, dans son éloignement de Dieu, Sophia-Achamoth donna l'existence au Démiurge Ialdabaoth, qui devint l'agent demandé.

Cette évolution accomplie, suivant ce principe invariable de la théosophie gnostique, que tout ce qui est divin et pur, quelle que soit l'altération qu'il subisse ou l'alliance qu'il contracte, doit retourner, après sa lutte contre le mal, à sa primitive et heureuse condition, Sophia-Achamoth, premier type de l'alliance du Pneumatique avec les éléments matériels, devint aussi le premier type de la rédemption du Pneumatique. Le

---

1 Epiph., *Hæres.*, *XXXVII*, c. 3.

sentiment du fardeau dont l'accablait son corps lui fit voir son égarement. Elle eut le désir de s'en relever; des efforts bien concentrés la ramenèrent à son rang originaire. Elle n'avait jamais appartenu au Plérôme, et elle n'y entra pas; mais elle parvint à une région moyenne, τόπος μεσότητος, où elle reçut une lumière plus pure, où elle se dégagea entièrement de son corps, et où elle résolut d'élever une barrière entre le monde de la matière et celui des Intelligences.

Son fils Ialdabaoth, dont les Ophites empruntèrent le nom à la Palestine[1], n'était à son tour qu'un agent intermédiaire. Il avait reçu de sa mère l'impulsion de créer. Il répéta, dans sa sphère et suivant sa nature, l'œuvre créatrice de Bythos. Il donna l'existence à un ange qui fut son image. Celui-ci en produisit un second, le second un troisième, le troisième un quatrième, le quatrième un cinquième, et le cinquième un sixième. Tous les sept ils se réfléchissaient les uns les autres. Ils différaient néanmoins et habitaient sept régions distinctes, sept maisons, dont celle de leur mère

1 ילדא־בהות, *fils des ténèbres;* בהות, pluriel de בוהו. Le fils de Sophia avait, en effet, un élément de chaos dans sa nature; il devait être analogue à la matière qu'il était appelé à former.

commune, Sophia-Achamoth, forme la huitième.

C'est là encore ce nombre sacré de sept avec son complément le huit, tel que nous l'offrent les dieux de la première théogonie d'Égypte, les sept amshaspands du Zend-Avesta, les sept archanges de la Kabbale, les sept anges de l'Apocalypse.

Ce nombre se retrouve ailleurs dans les mythes et dans les symboles de l'antiquité, et dans la législation de plusieurs peuples. Il faut évidemment chercher l'explication de ce chiffre dans la croyance générale de l'ancien monde à sept génies planétaires, dont le complément et le chef était le Dieu suprême ou le génie du soleil.

Les noms des six génies émanés d'Ialdabaoth, empruntés aux idiomes de la Syrie, étaient Iao., Sabaoth, Adonaï, Éloï, Oraïos, Astaphaïos.

Les quatre premiers de ces noms sont tirés du langage religieux des Hébreux.[1]

Les deux derniers semblent, par leur terminaison, appartenir en quelque sorte au grec. Le mot d'Oraïos se dériverait de *ὡραῖος*, *Uræus*, d'autant plus naturellement que le serpent joue un plus grand rôle dans ce système, et qu'Ophiomorphos est fils d'Ialdabaoth. Cependant il paraît que

1 Ce sont les mots de יהוה, de צבאות, de אדני, de אליה.

ce terme est emprunté à l'hébreu, אור, *lumière*, la lumière matérielle étant également l'un des éléments du chaos, et le génie *Our*, jouant dans d'autres doctrines orientales un rôle semblable à celui que le serpent Uræus remplit dans les mythes égyptiens, ou à celui que tient le serpent Ophis dans les mythes gnostiques.

Le mot Astaphaïos paraît également appartenir à l'hébreu.[1]

Les Ophites, en désignant par les noms que nous venons de voir les génies des sept mondes ou cercles planétaires, les considéraient, on le voit, comme les créateurs ou comme les ordonnateurs des éléments du chaos. C'est ce qu'indiquent clairement les noms d'Oraïos et d'Astaphaïos, génies du feu et de l'eau.

On peut donc conjecturer, par analogie, qu'Éloï et Adonaï furent les génies de la terre et de l'air; que Sabaoth et Iao présidaient à des éléments et par conséquent à des régions d'autant plus supérieures, qu'ils étaient eux-mêmes plus rapprochés du créateur.

Les Ophites, tout en abaissant le dieu du judaïsme, au point de donner ses noms aux aides

---

1 חשטפה signifie *inondation*, et Astaphaïos était *ἐπίσκοπος πρώτης ὕδατος ἀρχῆς*.

du créateur, l'élevaient au-dessus des génies qui présidaient aux éléments les plus vulgaires.

Ces génies étaient encore des puissances d'un ordre élevé. Ialdabaoth en forma d'autres d'un rang inférieur, qui se désignaient par les termes génériques d'*anges*, d'*archanges*, de *vertus* et de *puissances*, et qui présidaient au détail de la création; mais pour mieux faire connaître leur rôle, il nous faut jeter un coup d'œil sur celui de l'homme.

CHAPITRE XXVI.

Anthropologie.

Pendant que Sophia-Achamoth, dans son horreur pour l'empire de la matière, travaillait à élever une barrière entre cet empire et le Plérôme, son fils Ialdabaoth, génie où la lumière céleste était profondément altérée, malgré l'élément pneumatique qu'il tenait de sa mère, acheva le schisme entre les Intelligences pures et celles qui se trouvaient en rapport avec la matière. Il rompit, par amour-propre, le lien qui le rattachait au monde supérieur. Afin de se rendre indépendant de sa mère et de passer pour l'Être suprême, il eut l'idée de se créer un monde à lui. La première création qu'il fit ainsi, avec le secours de ses aides, fut

celle de l'homme. Un vieux texte cosmogonique, la Genèse, prête à Élohim ces mots : *faisons des hommes.* Ce mot paraît avoir excité de profondes méditations dans l'esprit de quelque cosmologue ou de quelque anthropologue des écoles ophitiques. Ces paroles étaient-elles bien celles du Dieu suprême, ou devaient-elles être attribuées plutôt à quelque agent inférieur de ses desseins? Et en ce cas, dans quelles circonstances étaient-elles prononcées? A cela le théosophe répondit par ce mythe. Ialdabaoth, dans son orgueil, s'était écrié : *C'est moi qui suis le Père, qui suis Dieu, et nul n'est au-dessus de moi.* Mais la voix de sa mère lui avait fait entendre ces paroles : *Ne mens pas, Ialdabaoth; car au-dessus de toi est le Père de tout, le premier homme, le second homme et le fils de l'homme.* Surpris de ces mots, les anges demandèrent d'où ils venaient, et pour donner un autre cours à leurs idées sur celui d'*homme*, Ialdabaoth s'écria : *Venez, et que nous fassions un homme à notre image.* Or, inspirés par Achamoth, qui voulait que, par la création qu'ils allaient entreprendre, ils fussent privés du rayon de lumière qui était en eux, ils se réunirent et formèrent un homme d'une stature immense. Mais cette masse, privée d'âme et rampant sur la

terre, ses créateurs furent obligés de l'amener à leur chef, pour qu'il voulût bien l'animer. Ialdabaoth s'y prêta, et le principe pneumatique, le rayon de lumière qu'il tenait de sa mère, passa de lui dans l'homme, Sophia voulant punir son fils, qui était l'œuvre de sa douleur, de l'avoir méconnue.

L'homme, ainsi favorisé par un génie supérieur à celui de ses créateurs, se redressa, suivit son amour pour la lumière, recueillit celle de toute la création. Il offre, non plus l'image d'Ialdabaoth, mais celle de l'homme primitif, de Dieu, dont il célèbre la grandeur, s'élevant au-dessus des huit régions planétaires, doué de l'intelligence (νοῦς) et de la réflexion ενθύμησις.

CHAPITRE XXVII.

Démonologie; Cosmologie inférieure; Ophis et ses anges; la femme; la chute; Lutte du Bien et du Mal dans l'espèce humaine.

Mais dès lors la lutte entre Ialdabaoth et sa mère se concentra dans l'homme. Cette lutte est celle de la lumière et des ténèbres, du bien et du mal. Pour mieux la faire comprendre, nous devons, avant d'aller plus loin, faire connaître un personnage qui vient y jouer un grand rôle, Satan.

Le Démiurge, à l'aspect de l'homme si supérieur à son empire, fut saisi de frayeur et de colère[1]. Ses regards, envieux et courroucés, se portèrent jusque dans le fond de la matière. Ils y réfléchirent son image, comme dans un miroir[2]; et cette image, dont d'autres rapportent la naissance au moment où Ialdabaoth s'irrita de la première insurrection de ses fils[3], s'étant animée, devint un être de haine, de malice et d'envie. Ce fut Satan, le génie à la forme tortueuse, ὀφιόμορφος, l'esprit serpent, l'Intelligence du mal. Ce rusé νοῦς n'est pas éternel chez les Ophites, le dualisme étant chez eux une scission temporaire qui se fait et qui disparaît, comme l'ancien dualisme de la Perse. Ophiomorphos est pourtant autre chose qu'Ahriman. Il est le produit de ce que la matière offre de plus bas, uni avec ce qu'une Intelligence méchante offre de plus haineux. Il n'est pas de Satan plus parfait, car l'Égypte et la Grèce, la Perse et la Judée paraissent avoir fourni chacune leur contingent à ceux qui le conçurent.

Nous venons d'indiquer l'élément persan. Quant à celui de l'Égypte, Ophiomorphos a quelque chose

1 Iren., *I*, 30, 6. — Epiph., *Hæres.*, *XXXVII*.

2 Epiphan., *XXXVII*, 4.

3 Iren., *I*, 30, 5.

de la forme de Phtha aux jambes tortueuses. Ces dieux sont créateurs l'un et l'autre. Ils ont aussi l'un et l'autre le caractère de νοῦς, et l'on voit par un mythe intermédiaire entre celui d'Ophis et celui de Phtha, j'entends le mythe de Feta-Hil du sabéisme (El-Phtha ou le dieu Phtha), que l'analogie est réelle. En effet, la naissance de Feta-hil est semblable à celle d'Ophis. [1]

Les Ophites, en altérant la nature morale du Démiurge de l'Égypte, ont dénaturé encore davantage celle d'un ange du judaïsme qu'ils ont assimilé à Ophis. Ils ont donné à leur Satan le nom de l'archange Michael, que les Juifs considéraient, *depuis leur exil*, comme le protecteur spécial de leur nation [2]; et il ne faut pas s'étonner qu'ils aient appliqué, en haine du judaïsme, au génie du mal un nom qui se terminait en *El* ou Élohim, le Dieu des Juifs étant, à leurs yeux, un esprit inférieur, une puissance jalouse et bornée. Ils appliquaient aussi à leur Satan le nom de Samuel, que les Juifs donnaient au prince des démons. [3]

---

1 Norberg, *Codex nazar.*, vol. I, p. 309 et suivantes.

2 Daniel, chap. X, v. 21.

3 Eisenmenger, *Entdecktes Judenthum*, *t. I*, *c.* 20, *p.* 820. — *Maimonides More Nevochim*, *vers. Buxtorf.*, *part.* 2, *c.* 30, *p.* 280.

La Grèce fournit au Satan des Ophites quelques traits aussi.

Ces théosophes paraissent avoir adopté les idées des platoniciens sur la matière, et l'on retrouve chez eux les allégories mythologiques sur l'Héphestos [le Phtha de l'Égypte], que son père, dans un mouvement de haine et de colère, lance dans le monde matériel [1], à peu près comme Ialdabaoth lance son image et son fils au fond de la matière. L'un de ces dieux est boîteux, l'autre a les jambes tortueuses. Je n'insiste pas sur ces analogies; je ne les cherche pas. Il en est que je cite comme de simples rapprochements; il en est que je repousse. On sait pourtant que les langues se tiennent, et il en est de même des idées. C'est ainsi qu'on lit dans les écrits d'Athénagore que, d'après Orphée, l'*eau* et la *vase* qu'elle produisit furent les principes primitifs des choses, et qu'ensemble ils ont donné l'existence à un être animé (ζῶον), qui fut un serpent avec une tête de lion et une tête de taureau, au milieu desquelles se voyait la figure d'un dieu dont le nom était Hercule ou Chronos; que d'Hercule était sorti l'œuf du monde, qui avait

1 Voy. le *Timée* de Platon; le Phédrus, p. 230 (sur Typhon), et le chapitre 19 du traité intitulé *Philosophoumena*, qu'on attribue vulgairement à Origène.

produit le ciel et la terre, en se partageant en deux hémisphères; que le dieu Phanès, sorti de cet œuf, était Ophiomorphos, c'est-à-dire, de la forme d'un serpent.[1]

Le serpent à tête de lion se répète sur beaucoup de monuments gnostiques; et le taureau, source de vie, est une *idée* symbolique, qui se lie intimement au système de Zoroastre. Le mythe cosmogonique aurait-il donc été le même en Égypte et en Grèce et chez les Sabiens? Je suis loin de l'affirmer. Mais voici ce que je vois chez les Ophites: c'est le Démiurge ou le fils du Démiurge sortant de la matière en forme imparfaite, puisque la matière est imparfaite. Cependant ce génie, tel qu'il soit, est supérieur à l'élément dont il est sorti; il le maîtrise, il le dispose, il le gouverne.

Phtha, Feta-Hil, Héphestos, Héraclès, Phanès, Ophiomorphos, sont donc des personnages analogues. Sophia elle-même pourrait se reconnaître dans Ananké, Physis ou Adrastéa, génies intimement liés avec Héraclès et Chronos.

La preuve que ces idées étaient répandues, dans les premiers siècles de notre ère, chez les docteurs de tous les partis, se trouve dans les écrits de

---

1 Athenagoras, *Legatio pro Christ.*, *ed. Colon.*, *p.* 18.

Damascius, le nouveau platonicien, et dans les Recognitions et les homélies du prétendu Clément de Rome, où elles sont entremêlées de beaucoup d'opinions gnostiques, quoique le rôle et les attributs de ces génies soient modifiés suivant la diversité des peuples et des temps.

Ce qui est à remarquer dans ces rapprochements sur la démonologie des Ophites et de leurs précurseurs, c'est que le génie du mal se trouve dans des rapports très-intimes avec le créateur, surtout dans la doctrine des Ophites.

En effet, Ophiomorphos y est l'image du créateur. Il y est le créateur lui-même copié dans un moment où il agit sur la matière. La matière était donc à tel point mauvaise que le créateur même ne pouvait y toucher sans produire du mal; et l'opinion des Ophites sur l'ordre actuel des choses était à tel point défavorable que, suivant eux, c'était à la suite de la colère qu'il ressentit de la création de l'homme qu'Ialdabaoth avait fait créer les choses terrestres et les trois règnes de la nature avec tout ce qu'ils offrent de défectueux.

C'est au moyen de ces créations qu'il avait résolu de ressaisir la plus belle des créatures : il voulait y ramener l'homme et l'y enfermer comme dans son domaine exclusif.

Irrité de son insurrection faite en vertu de l'Intelligence et de la Réflexion (Νοῦς et Ἐνθύμησις), il résolut de le priver de sa lumière, de son élément *pneumatique*, en faisant de l'*Enthymésis*, la femme. Ce dessein ne se comprend guère, puisque l'homme s'était élevé au-dessus de la sphère de son créateur. Ce dessein fut d'ailleurs déjoué par Sophia ou par Prounikos, qui retira secrètement de l'homme le principe de lumière dont le Démiurge voulait le dépouiller.

On a déjà vu que, dans les principes de la Gnose, la compagne est toujours plus faible que son compagnon. Les Ophites rattachèrent à la compagne d'Adam leur théorie sur la chute.

Privée du principe spirituel, Enthymésis-Ève était belle au point que les fils du Démiurge furent séduits par ses charmes. Ils eurent d'elle des enfants qui furent des anges comme eux. Ialdabaoth avait favorisé leurs désirs, dans l'espoir qu'ils la dépouilleraient du principe spirituel qui était en elle en vertu de sa naissance. Son espoir fut trompé, Sophia ayant retiré ce principe.

Cependant Sophia fut cause d'une grande catastrophe qui frappa les premiers hommes.

Pour les détacher de leur protectrice et du monde supérieur, Ialdabaoth leur avait défendu de manger

de l'arbre de la science, qui pouvait leur révéler des mystères supérieurs. Mais Sophia, pour déjouer ses projets, et pour faire initier ses protégés à ces mystères, envoya un génie pour les engager à transgresser la loi. Éclairés par le génie et le fruit dont ils goûtèrent, ils comprirent les choses supérieures, et se détachèrent de leurs créateurs.

Je ne m'arrête pas ici à concilier des contradictions, et à expliquer le pouvoir qu'a le Démiurge sur l'homme, qui appartient à un ordre de choses et qui s'est élevé à un monde supérieurs, ni comment la connaissance de ce monde ne vient à l'homme qu'après qu'il a mangé du fruit défendu, et quoiqu'il soit privé du principe spirituel qui seul peut la donner et qui aurait dû la lui donner quand il l'a reçu. On a dit que la privation du principe spirituel n'a probablement pas été *absolue*. Il est plus sage de dire que ces sortes de contradictions n'ont pas plus d'importance dans la mythologie du Gnosticisme que dans celle du Polythéisme. Mais je dois examiner une question plus difficile que présente le génie envoyé aux Protoplastes par Sophia. Quel était ce génie?

D'après le texte de S. Irénée[1], c'est Ophiomor-

---

1 *Adv. Hæres.*, *I*, 3, 5.

phos ou *Ophis*, le serpent? Mais ce serpent était évidemment ou un génie ou l'agent d'un génie. Ce génie était-il Ophiomorphos-Satan, fils d'Ialdabaoth, ou un ange intermédiaire entre Sophia et son fils?

Il ne s'agit pas d'un simple reptile. Cela est évident, puisque, au rapport de S. Irénée, cet Ophis, précipité dans le monde inférieur [1], y devient le chef de sept démons qu'il enfante, à l'imitation des sept anges de son père, et qui cherchent à se venger sur les hommes de la catastrophe que leur père a subie à leur sujet. [2]

Cela semble prouver que, dans la pensée des Ophites, ce génie n'est autre qu'Ophiomorphos.

Cependant c'est à la persuasion de Sophia qu'Ophis engage les hommes à manger du fruit défendu. Il est donc l'agent d'un être bienveillant. Il est aussi cité comme celui de Christos et il se donnait pour être Christos. Il était même adoré des Ophites comme un génie de lumière. [3]

C'est là évidemment une de ces contradictions que les traditions mythologiques offrent à chaque

---

1 Iren., *I*, 30, 8.
2 Origen. *contra Celsum*, *VI*, 30.
3 Epiph., *XXXVII*, 2-5.

instant. Pour l'expliquer, on peut admettre, 1.° que les Ophites, durant le cours des siècles, ont varié dans leurs idées; 2.° qu'ils ont confondu ensemble deux personnages qui avaient un nom analogue, comme d'autres ont quelquefois confondu les deux Sophia, les deux Horus, les deux Christos, les deux hommes, le premier homme et le second homme; comme souvent on a confondu aussi les six esprits auxquels Ophis donna l'existence, avec les six génies d'Ialdabaoth; ou 3.° que S. Irénée, dans son analyse, a confondu ensemble les Séthiens, les Caïnites et les Ophites, dont les premiers auraient fait d'Ophis un bon génie; les derniers, un mauvais.

La troisième de ces hypothèses, la plus incroyable de toutes, a l'inconvénient d'attribuer des doctrines imaginaires à deux écoles dont les opinions sont connues.

La première et la seconde se fortifient l'une l'autre. Elles sont conformes à ce que l'histoire des mythes nous offre partout ailleurs, et conformes à la déclaration formelle de S. Irénée, auteur qu'on ne doit pas accuser légèrement d'avoir confondu des écoles différentes; qui, au contraire, a fort bien signalé la contradiction qu'offre le rôle d'Ophis, et qu'il est, par conséquent, absurde de

charger à cet égard. La prétendue découverte trouvée aux dépens de la vérité historique et de S. Irénée, loin de faire disparaître du système ophitique la confusion signalée par cet évêque, se borne à effacer un des caractères de ce système, et à donner aux Séthiens et aux Caïnites des opinions que ne connut pas l'antiquité. En d'autres termes, c'est là altérer trois systèmes, et se jouer des textes comme de la science. Ce qu'il y a dans tout cela de plus singulier, c'est que j'ai fourni moi-même [page 216, vol. II, édit. de 1828] les éléments de cette hypothèse, qu'on s'est appropriée et qu'on m'a opposée, sous cette forme si fausse, comme une découverte que je n'avais pas entrevue. Mais, au contraire, j'ai formellement établi une distinction entre divers partis ophitiques, dont les uns prenaient Ophis pour un bon génie, les autres pour un démon, et j'arriverai tout à l'heure à cette distinction qui m'appartient en tout point. Seulement elle n'a rien de commun avec celle qui fausserait le système des Séthiens ou des Caïnites.

Quel que fût l'agent de la séduction des premiers hommes, le fruit défendu leur fit connaître le monde supérieur. Cependant Ialdabaoth fut assez puissant pour se venger. Il précipita le premier couple dans la matière, dans ce corps si

indigne dont l'âme est encore la prisonnière.

L'homme, on le sait, n'était que masse inerte, que corps, avant son animation par le Démiurge. La communication de la lumière supérieure avait rendu son corps plus pur, plus léger, et de nature spirituelle. Mais depuis son entrée dans les régions inférieures, il était doublement *corporisé*. Heureusement Sophia, toujours attentive aux destinées de l'homme, avait retiré de lui et absorbé en elle le principe de vie divine, la lumière d'en haut.

Elle ne cessa d'en faire part à l'homme, de le protéger avec tendresse contre tous les coups qui viennent l'assaillir, car Ophiomorphos aidé de ses démons le tourmentait cruellement. Les hommes avaient été la cause de sa chute, et il s'efforçait de rendre le mal pour le mal.

Ils étaient dans un état d'abaissement qui paralysait leur âme. Mais quand Sophia leur eut communiqué un rayon de cette lumière qu'elle tenait en réserve pour leur salut, quand elle leur eut fait entrevoir leur sublime destinée, ils furent affligés profondément de leur *nudité* et de la *matérialité* de leur corps, de leur misère et du germe de mort qu'ils portaient dans leur sein. Ils se consolèrent toutefois par l'espérance de parvenir un jour à

une condition plus heureuse, quand ils viendraient à être délivrés de la prison ou de l'enveloppe terrestre où ils étaient enfermés.

Généralement les Ophites méprisaient le judaïsme, en ce sens qu'ils ne lui donnaient pour auteur qu'un dieu de second ordre. Le judaïsme, avec ses mythes et son histoire, fut cependant la base de quelques-unes de leurs théories. Mais c'était moins sa forme primitive que ses dernières traditions et ses dernières allégories. Suivant ces allégories, les anges s'étaient épris d'amour non-seulement pour les filles des hommes, mais pour la première des femmes; les enfants qu'ils en avaient eus étaient tous des démons.

Cette idée a produit celle qui donne à Sophia pour fils de mauvais génies.

D'après une autre opinion talmudique, les deux premiers hommes s'éprirent de passion pour Ève, la première femme. Cette idée ne fut-elle pas le germe du mythe, d'après lequel les deux premiers êtres, épris de la beauté de Pneuma-Prouneikos, eurent d'elle un fils et une fille [1] ?

Les Gnostiques, en transportant ces mythes de la terre au ciel, n'en ont pas fait disparaître tout

---

1 *Cf.* Eisenmenger, *Entdecktes Judenthum*, *t. II*, *p.* 414.

ce qu'elles avaient de physique, de vulgaire; cependant d'une doctrine toute matérielle, ils ont fait une doctrine plus spirituelle, et leurs mythes ne portent aucun de ces caractères sensualistes que le rabbinisme présente sous des formes si grossières. On va le voir dans la riche mythologie que les Ophites présentaient sur la lutte du bien et du mal dans l'espèce humaine.

Ialdabaoth et ses anges suggérèrent aux hommes les mauvais désirs, les passions violentes, l'amour terrestre avec ses égarements et ses amertumes. Le grand nombre fut séduit, mais le génie de l'amour céleste, Sophia, qui veillait sur les destinées de l'espèce humaine, préserva de la contagion une race d'élus. Toutefois Ialdabaoth ne perdit pas son empire sur Adam et Ève. Sophia leur avait signalé des aliments; leur appétit satisfait, ils s'étaient unis, et Caïn, né de cette union, égaré par le Démiurge, jeta dans le monde l'envie et la mort. L'aîné des premiers hommes se laissa guider par les esprits planétaires : Sophia leur fit engendrer Seth, qui fut à elle. Mais, d'un autre côté, les sept génies inférieurs d'Ophiomorphos s'emparèrent des générations suivantes et les précipitèrent dans l'idolâtrie. Seth, véritable type des Pneumatiques de la première économie, eut tou-

jours des successeurs qui gardèrent la semence de lumière, mais Ialdabaoth, irrité de ce qu'ils ne voulaient pas le reconnaître comme père, résolut de les anéantir dans un déluge. Sophia les conduisit à travers tous les périls et toutes les catastrophes. Elle les sauva du cataclysme; elle fortifia et soutint leurs chefs Noé et Abraham, quand ils furent obligés de faire alliance avec Ialdabaoth. Si les descendants de Noé et d'Abraham reçurent, au désert, les lois et les institutions d'Ialdabaoth; s'ils eurent, plus tard, des prophètes envoyés par le Démiurge et ses fils, elle sut pourtant faire remplir à ces prophètes une mission plus sublime qu'ils ne croyaient avoir eux-mêmes, et faire sortir de ces lois et de ces institutions un ordre de choses que n'avait jamais voulu leur auteur. Chacun des huit génies planétaires s'était choisi ses organes. Ialdabaoth avait élu Moïse, Josué, Amos, Habacuc. Jao avait pris Samuel, Nathan, Jonas et Micha. A Sabaoth appartenaient Élie, Joël, Zacharie. Adonaï inspirait Isaïe, Ézéchiel, Jérémie, Daniel. Tobie, Haggée, Nahum et Micha (double emploi) servaient Éloï. Esdras et Sophonie devaient prêcher Astaphaï. Chacun des prophètes obéit à son génie. Mais par suite des inspirations de Sophia, ils révélèrent en même temps l'*Homme primitif*; l'*Éon*



éternel, le *Christ céleste*. Aussi les génies planétaires furent-ils consternés par les prédictions de ces agents qui décelaient une si grande supériorité sur leurs maîtres.

Nous nous arrêtons ici un instant sur cette théorie d'une inspiration secondaire et d'une inspiration supérieure. Cette théorie a joué un grand rôle dans plusieurs systèmes.

L'idée, que les génies planétaires n'ont inspiré que des doctrines élémentaires ou fausses, s'est profondément enracinée dans l'esprit des Gnostiques. Elle répondait d'ailleurs à l'opinion orthodoxe qui considérait les dieux du paganisme comme des démons trompant les hommes.

Les sept esprits planétaires jouent le même rôle dans le système des Sabiens; ils inspirent les fausses religions et surtout le judaïsme. L'esprit solaire de ce système est Adonaï, dieu des Juifs.

Les Juifs prétendaient, encore au quinzième siècle, que les esprits stellaires ont inspiré les fausses religions. Abraham et les prophètes hébreux furent, suivant les mystiques du judaïsme, les organes de Saturne, esprit bon et pur. Jésus-Christ était, au contraire, animé de l'esprit de Mercure, et la religion chrétienne est l'œuvre de Jupiter, de Mercure et du soleil réunis. L'hostie

chrétienne, par exemple, est de forme circulaire, parce qu'elle est, sans que les chrétiens le sachent, le symbole du soleil, et qu'elle est présentée au génie de cet astre à titre d'offrande.[1]

Les *Cathari* du moyen âge, qu'il ne faut pas confondre avec ceux des premiers siècles[2], attribuaient aussi à des sources diverses les inspirations des prophètes. Ils distinguaient, dans les écrits sacrés, ce qui provenait de l'esprit propre de ces grands hommes de ce que leur dictait l'esprit malin et de ce que leur suggérait l'esprit de Dieu. Ce fut, suivant eux, l'esprit malin qui envoya les prophètes. Cependant, guidés par le Saint-Esprit, ils prédirent souvent le Christ sans le savoir.[3]

On voit par cette opinion que les Cathari, dont naguère on ne voulait plus rattacher l'origine aux Manichéens, remontent, en dernière analyse, jusqu'aux Gnostiques.

---

1 Alphonsus de Spina, *Fortalitium Fidei; Norimb.*, 1494, *lib. II, consid.* 2, *p.* 55.

2 Voy. *Acta concilii nicæni, apud Harduinum, vol. I, p.* 326.

3 Moneta, *Adv. Catharos, ed. Riccini, c.* 1, *p.* 218.

CHAPITRE XXVIII.

Christos; Jésus; la Rédemption; Palingénésie.

Malgré l'intervention de Sophia, qui seule pouvait agir sur le monde matériel et l'espèce humaine [la majesté de l'Être suprême ne lui permettant pas de s'y abaisser], et qui n'intervint que par voie de fraude pieuse, les hommes n'étaient pas moins malheureux dans l'intervalle qui s'écoula entre la prédiction et l'événement du Sauveur. Le monde était livré à l'influence du mal, et Sophia en était affligée à tel point, qu'elle ne goûta plus de repos ni jour ni nuit. Enfin elle invoqua la compassion de sa mère, le Pneuma, et, sur les instances de cette dernière, l'Être suprême envoya Christos à la race des Pneumatiques. Ialdabaoth lui-même, par l'influence de Sophia, avait préparé, malgré lui, l'avénement du Sauveur. Il avait même ranimé les espérances messianiques des peuples à l'époque où devait venir leur Messie.

D'après ses vues, le Sauveur, être purement psychique, ne devait fonder qu'un empire temporel. Il fut trompé dans cette œuvre, comme il l'avait été

dans d'autres, par sa mère Sophia[1]. Dès qu'il eut fait paraître le précurseur du Messie, Jean-Baptiste, qui fut également considéré comme agent du Démiurge par les Cathari du moyen âge[2], il fit naître de la Vierge par Ialdabaoth [père de Jésus], l'homme Jésus. Alors le Sauveur céleste, s'unissant avec sa sœur Sophia [le représentant de toute l'Église des Pneumatiques], descendit par les régions des sept anges, apparut dans chacune d'elles sous la forme de leurs chefs, cacha la sienne, assuma leur lumière, et entra dans l'homme Jésus au baptême du Jourdain.

Nous avons rencontré des idées analogues dans les autres systèmes. Celui des Ophites présente une opinion qui lui est particulière. Le Sauveur traverse les diverses régions, non pas pour en sauver les habitants, mais pour leur enlever les rayons de lumière qui les éclairent. Il est, pour ainsi dire, l'ennemi de tout ce qui est entre le Plérôme et les Pneumatiques, et sa rédemption est une telle concentration des principes de vie divine qu'elle mène au panthéisme.

Depuis cette union, Jésus, le plus pur des

1 Epiphan., *Hæres.*, XXVI, c. 6.
2 Moneta, l. c., p. 228.

hommes, eut une puissance divine, et put faire des miracles. Il n'en avait point fait auparavant; il n'en fit plus depuis sa séparation d'avec le Sauveur. Il ignora même, avant et après son union avec lui, ce qu'il serait un jour ou ce qu'il avait été. Ialdabaoth, s'apercevant que son fils, Jésus, detruisait son empire et qu'il abolissait son culte, le livra à la haine des Juifs, et le fit crucifier par eux. Mais, avant l'exécution, Christos et sa sœur s'étaient élevés dans les régions célestes. Ils ranimèrent Jésus, laissant à la terre sa dépouille matérielle et lui donnant un corps aérien, de sorte qu'il n'avait plus que les principes psychique et pneumatique. C'est là ce qui empêcha ses disciples de le reconnaître.

Cependant il resta sur la terre pendant dix-huit mois encore, et reçut dans cet intervalle, par les soins de Sophia cette science parfaite, ou cette véritable Gnose qu'il communiqua au petit nombre des apôtres qui en étaient susceptibles.

Cette opinion se reproduit chez tous les Gnostiques. Quelque fausse qu'elle soit en orthodoxie, elle repose sur ce fait, qu'il y eut différence de degré dans les dons spirituels des apôtres; que tous ne furent pas des S. Jean, des S. Pierre, des S. Paul; que Jésus-Christ lui-même avait distingué quelques-uns de ses disciples plus que d'autres.

Élevé ensuite dans la région intermédiaire qu'occupe Ialdabaoth, Jésus siége à la droite du créateur à l'insu de ce dernier, et pour recevoir en lui les âmes de lumière qui se purifient par Christos. Dès qu'il ne restera plus rien de pneumatique à l'empire d'Ialdabaoth, la rédemption est accomplie, et la fin du monde, qui n'est que la fin du retour de la lumière dans le Plérôme, est arrivée.

C'est le panthéisme de la Kabbale et du Zend-Avesta.

Ici encore les mythes se sont altérés ou modifiés. Est-ce Jésus qui est élevé à la droite de son père ou Christos qui s'abaisse à cette position? Jésus seul est fils d'Ialdabaoth, et à Christos seul convient le rôle de recueillir les Pneumatiques.

S. Irénée dit : (Jesus) *receptus est in cœlum, Christo sedente ad dextram patris Ialdabaoth*[1]. Ou les Gnostiques ont fait confusion, ou S. Irénée a pris l'un pour l'autre, ou le texte de S. Irénée est altéré. On a proposé de corriger ce texte, d'en retrancher *Christo sedente*. C'était le plus court, mais c'était le plus frivole des moyens à prendre. On a dit, qu'il faut entendre le texte en ce sens que Christos s'est assis à la droite d'Ialdabaoth

---

1 L. c.

père de Jésus. C'est une interprétation arbitraire. On a dit, enfin, que si Christos agit par Jésus, il faut entendre l'un et l'autre quand est nommé l'un ou l'autre. C'est une supposition. Le fait est, que les Ophites ne furent pas tous d'accord sur l'ensemble de ces théories, et que leur école se partagea en plusieurs branches. Ils se séparèrent surtout sur la grande question de la chute de l'homme et sur l'influence bonne ou funeste du génie Ophis, qui s'y trouve impliqué.

CHAPITRE XXIX.

Division des Ophites; Caïnites; Séthiens.

D'après les opinions que nous venons d'exposer, Ophis, à la suite de la punition qu'il subit pour avoir conseillé les hommes, s'est fait leur ennemi et leur séducteur.

D'après un autre mythe, on le considérait, au contraire, comme le fidèle génie de Sophia. On le confondait même tantôt avec elle, tantôt avec le Sauveur des Pneumatiques [1]. Cette opinion,

1 On citait le 4.e livre (chap. 31, v. 8) du Pentateuque, et les versets 14 et 15 du 3.e chapitre de l'Évangile de S. Jean, pour prouver l'identité du Sauveur et du génie Ophis. Voy. Tertull., *De præscr.*, *p.* 250. *Serpentem magnificant in tantum, ut illum etiam Christo præferant.*

tout opposée aux idées que l'Orient, et le Zend-Avesta en particulier, rattachaient au serpent et à l'esprit dont il était l'emblème, se rapprochait du mythe égyptien sur le dieu Cneph et l'Agathodémon, le *serpent bon génie;* mais elle n'était pas toutefois un pur emprunt fait à l'Égypte. Les Ophites, qui prenaient volontiers pour éléments de leurs spéculations les symboles du judaïsme, ont peut-être songé davantage au serpent que Moïse fit élever au désert comme symbole bienfaisant. Pour cela il ne faut pas exclure les idées et les symboles de l'Égypte ou de la Grèce des spéculations ophitiques sur le génie de Sophia. En partant des éléments que je viens d'indiquer, les Ophites ont pu facilement, dans l'universalisme où ils étaient entrés, s'imaginer que le serpent d'airain fut le symbole du génie Ophis, et que Moïse avait adopté l'Agathodémon de l'Égypte. La vénération dont le serpent était l'objet dans les temples de l'Égypte et de la Grèce, et le rôle qu'il jouait dans les mystères de ces pays, étaient à leurs yeux autant de faits qui attestaient la puissance salutaire du génie dont le serpent était l'emblème. D'accord avec l'auteur de la cosmogonie phénicienne qui considère le serpent comme le plus *pneumatique* de tous les ani-

maux[1], ils le prenaient, sans doute, pour l'animal sacré du protecteur universel des Pneumatiques. C'est ainsi qu'ils en motivaient le culte, ou plutôt les honneurs qu'ils lui accordaient dans la plus sainte des cérémonies de leur secte, en faisant consacrer leur cène par des serpents qu'ils tenaient dressés à cet effet dans les lieux de leurs assemblées[2]. Ils considéraient le serpent qu'avait Israël au désert, comme l'emblème du Christ.

C'étaient là les véritables *Ophites*. Mais il paraît qu'ils étaient en petit nombre, et l'antique idée qui mettait le serpent en rapport avec le principe du mal, semble avoir prédominé dans l'esprit de la majorité, malgré les efforts de ceux qui montraient l'image du serpent dans un sens contraire.

Ceux des Ophites qui considéraient Ophis comme *bon* génie, partaient du principe que *Sophia* était un génie de cette nature. Ils montraient que le serpent est le symbole naturel de la prudence dont elle fût obligée de se servir contre Ialdabaoth; ils disaient que ce même symbole se reproduit jusque dans la forme des entrailles de l'homme.[3]

---

1 Voy. ci-dessus, t. I, p. 181.

2 Epiphan., *Hæres.*, *XXXVII.* — *Augustini Hæres.*, 10.

3 Iren., *I*, 30, §. 15. — Theodoret., *Hæret. fabul.*, *l.* c. 14.

La majorité, tout en considérant avec les Perses et les Juifs le serpent comme l'emblème du démon, et tout en s'abstenant de le vénérer, attribua néanmoins des effets salutaires à cette séduction des protoplastes dont il avait été l'organe. C'est en désobéissant à Ialdabaoth que les premiers hommes se sont mis dans le cas d'être secourus par Sophia; sans cette défection, ils eussent suivi aveuglément les passions et les volontés, en un mot, toutes les dispositions du Démiurge.

Les diverses branches des Ophites se rencontraient ainsi dans des croyances très-analogues, malgré la ligne de démarcation qu'élevaient entre elles les cérémonies de leur culte, suivant qu'elles se rapportaient à Ophis *bon* ou *mauvais* génie.

Nous venons d'indiquer les deux divisions principales de l'Ophitisme. Deux branches encore plus distinctes de l'école fondamentale se désignaient sous les noms de *Séthiens* et de *Caïnites*.

Les Séthiens, comme l'école principale des Ophites, attribuaient à Sophia la protection de tout ce qu'il y a de bon et de pur dans les créations du monde inférieur; mais ils établissaient une théorie particulière sur l'origine du genre humain. Ils l'avaient prise dans la doctrine de Zoroastre, mais ils la rattachaient d'une manière

ingénieuse aux premières feuilles du code judaïque. A leurs yeux, ces pages renferment une série de mythes que les esprits vulgaires ont convertis en récits historiques. C'était, disaient-ils, une suite de vues sublimes que l'on a transformées en simples anecdotes de famille.

On sait que les Ophites n'ont été, en ceci, que les précurseurs de beaucoup d'interprètes modernes.

Ils y trouvaient, eux, une anthropologie profonde et mystérieuse, indiquée encore dans quelques lambeaux d'un grand système. Dès l'origine, il y eut deux couples d'hommes différents. Les uns, les Hyliques, étaient la création des génies du mal; les autres, les Psychiques, l'œuvre du Démiurge. Le représentant des Psychiques, *Abel*, dont la nature était faible et molle, ayant succombé dans sa lutte contre la puissante nature de *Caïn*, représentant des Hyliques (comme Ormuzd fut vaincu un instant par le méchant Ahriman), Sophia remplaça *Abel* par son fils *Seth*, qu'elle fortifia du principe pneumatique ou de la lumière divine.

Depuis cette époque les descendants de Seth formaient, non plus une race de Psychiques, mais une *famille de Pneumatiques* destinés à combattre, à vaincre les descendants de la création

des anges de ténèbres. Cependant les méchants propageaient la mauvaise semence avec un nouveau zèle, et Sophia résolut de les détruire par le déluge. Les Pneumatiques seuls devaient échapper à cette catastrophe; mais les mauvais anges surent introduire dans l'arche de Noé leur instrument, Cham, qui propagea leurs esclaves. Sophia, dès lors, veilla sur les siens avec plus de sollicitude encore, et, au moment des plus grands périls, elle fit reparaître parmi eux, dans la personne de Jésus-Christ, le type des Pneumatiques, son fils Seth, qui sauva le genre humain.[1]

Loin de combattre le judaïsme, les Séthiens déclaraient de race sainte les patriarches et les prophètes qui avaient édifié le plus les Juifs. Les Séthiens sortaient donc du judaïsme. Et nous voyons ainsi dans la même famille, dans la grande école des Ophites, une tendance très-judaïque (celle des *Séthiens*), une tendance anti-judaïque (celle des *Caïnites*), dont nous allons parler.

Les *Caïnites*, que l'on nommait aussi les *Judaïtes*, furent à la fois les plus hardis de tous les Gnostiques, les adversaires les plus conséquents

---

1 Epiphan., *Hæres.*, *XXXIX*, *n.*° 9.

du mosaïsme, et les défenseurs les plus intrépides de l'indépendance d'esprit.

Il se trouve de loin en loin des historiens qui osent relever de leur condamnation des personnages frappés de la malédiction de tous les siècles. Les Caïnites surpassèrent, sous ce rapport, tous les genres de courage, et si les Séthiens ont eu pour fondateur un Ophite attaché au judaïsme, les Caïnites paraissent être les disciples d'un Ophite élevé dans le polythéisme. Dans leur haine contre les Juifs et les doctrines mosaïques, ils regardent comme autant d'hommes supérieurs, ou de *Pneumatiques*, tous ceux qui furent *persécutés* par le Dieu des Juifs. Ces *nobles* victimes formaient, à leurs yeux, la véritable famille de Sophia, et furent, à ce titre, les adversaires de l'orgueil et des institutions du Démiurge Jéhovah. Caïn, Cham, Ésaü, les habitants de Sodome et Gomorrhe, les enfants de Coré, Dathan et Abiram, et en général tous ceux que les *écrivains du Démiurge* présentent comme ses ennemis, succombèrent dans leurs généreux efforts pour un ordre de choses meilleur, qu'au nom de Sophia ils désiraient opposer à celui de Jéhovah!

Ce point de vue, les Caïnites l'appliquèrent, avec une hardiesse toute nouvelle et avec une

conséquence imperturbable, à l'histoire entière du mosaïsme. Ils le portèrent plus loin. Ils considérèrent les Évangiles et les Épîtres du code chrétien comme autant d'ouvrages entachés de judaïsme, et comme expliquant fort mal la véritable doctrine du Sauveur. Suivant eux, la majorité des premiers apôtres était aveuglée par le judaïsme. Mais Judas, *le seul apôtre pneumatique*, connaissait parfaitement les choses, les rapports du monde inférieur avec le monde supérieur, les vues d'Ialdabaoth (Jéhovah) et de Sophia, en un mot, la *Gnose* céleste. Il savait que l'empire d'Ialdabaoth serait anéanti par la mort du Sauveur. Or ce fut pour amener ce résultat qu'il le trahit.

Ces faits et ce point de vue étaient établis dans le *seul* évangile véritable, celui de Judas, que possédaient les Caïnites [1] !

Les Caïnites, loin de se dire ennemis du christianisme, prétendaient, au contraire, être des chrétiens meilleurs en tout point que tous les autres. Ils rejetaient, comme erroné, le code entier des orthodoxes. Pour la science, leur évangile était complété dans un ouvrage composé par

1 Epiphan., *Hæres.*, *XXXVIII*. — Hieronym., *in Indic. hæres.*, *c*. 8.

S. Paul après ce ravissement au troisième ciel, où il avait vu des choses qu'il n'était point permis à l'homme d'articuler.

En effet, ils abusaient de cette vision pour assigner une origine sacrée à la prétendue révélation qui faisait la base de toutes leurs théories.[1]

Un autre de leurs écrits apocryphes était un traité contre Ὑστέρα. Ils désignaient par ce terme, qui est le Yoni du système indien, et dont ils faisaient une injure, le créateur Jéhovah-Ialdabaoth.

Ils abusèrent d'une manière bien plus extravagante des principes que proclame le christianisme sur l'affranchissement de l'homme par la rédemption et sur l'adoration de Dieu en esprit et en vérité.

Le premier devoir de la morale supérieure et de la vie d'un Pneumatique, disaient-ils, est d'anéantir l'empire du mauvais ange, ses œuvres, ses institutions, ses lois; et ils ajoutaient qu'en méprisant toutes ces lois, l'homme s'affranchit, se sauve, se place au-dessus d'elles et entre dans les rangs des Pneumatiques.

Ils appelaient cet acte d'affranchissement, *passer*

---

1 II.e Épître de S. Paul aux Corinth., chap. XII, v. 4.

par toutes les choses[1], c'est-à-dire, prouver le mépris de toutes les lois judaïques et le mépris de la matière sur laquelle règne Jéhovah, en se livrant à tout ce que proscrit ce dieu, à tous les plaisirs, à toutes les voluptés.

Ils s'y livrèrent, en effet, au rapport de leurs adversaires, avec la plus effroyable licence, et en dérision des mauvais anges, dont ils pratiquaient ainsi les œuvres, tout en les insultant par de bizarres invocations.[2]

CHAPITRE XXX.

Démoralisation et fin des Ophites.

La morale des diverses branches d'Ophites nous montre donc, comme leurs spéculations, les tendances les plus opposées. Tandis que les uns suivent la morale la plus sévère et une continence absolue, pour ne pas disséminer la semence de lumière par l'acte de la génération ; les autres, pour affranchir ce principe de lumière, tiennent une conduite diamétralement opposée.

---

1 Διὰ πάντων χωρεῖν. Epiph., *Hæres.*, *XXXVIII*, §. 2. — Iren., *lib. I*, *p.* 113, *ed. Grabe*.

2 Irenæus et Epiphanius, *ll. cc.*

Voici un texte qui expose la morale des premiers. C'est une prière que l'âme d'un défunt est censée adresser au chef des sept régions planétaires : « Je me suis moi-même reconnue dans mon « être, disait l'âme; je me suis recueillie de tous « les côtés; je n'ai point donné d'enfants au do- « minateur des mondes; mais j'ai extrait sa ra- « cine et j'en ai recueilli les membres épars. Je « sais qui tu es, car je tiens mon origine d'en « haut.[1] »

Quant aux autres, on conçoit qu'ils se soient livrés à d'étranges et de coupables aberrations; mais on conçoit aussi que les tableaux qu'on nous fait de leurs mœurs sont un peu chargés. Ils ressemblent trop, pour ne pas l'être, à ceux que les païens tracent à leur tour des orthodoxes. Mais quand on considère combien il était nécessaire qu'on mît fin à des désordres aussi graves et à des théories aussi pernicieuses; quand on considère surtout la puissance que le polythéisme ébranlé opposait encore au triomphe des doctrines chrétiennes, on comprend que les chefs de l'empire aient joint leur glaive au bâton pastoral des chefs de l'Église, pour réduire au même silence

1 Epiphanius, *Hæres.*, *XXXVI*, *c.* 13.

les Celse, les Porphyre, les Basilide et les Valentin, ou les Gnostiques et les Platoniciens.

Cependant, malgré les efforts réunis de leurs adversaires et leurs propres divisions, les Ophites qu'Origène affectait déjà de rayer du nombre des sectes existantes, se conservèrent jusque vers le milieu du sixième siècle.

Après Théodose et Valentinien, Justinien rendit encore des lois contre eux. [1]

Au quatrième siècle, le pieux Éphrem les avait réfutés avec grande chaleur et avait prononcé contre eux, jusque dans son testament, des malédictions sévères. On ne peut donc s'empêcher de croire qu'alors ils étaient nombreux en Syrie. [2]

Ils s'étaient répandus beaucoup plus loin. En Bithynie, l'évêque Théocrite de Chalcédoine et l'évêque Évandre de Nicomédie eurent d'abord avec eux une conférence publique, qui eut le résultat qu'ont toujours les colloques de ce genre; une plus grande exaspération des deux côtés. Ensuite les deux évêques résolurent de surprendre les Ophites dans leurs assemblées. Ils y firent tuer

1 Année 530. *Codex Justin., L.* 5, 18, 19, 21, *de hæreticis.*

2 *Hebed Jesu, Catalog. libr. syr., c.* 52. Dans Assemani *Biblioth. orient., t. III, p.* 63.

les serpents destinés aux cérémonies; ils expulsèrent les docteurs de l'école, et en amenèrent les simples membres dans le sein de leur communauté.[1]

Après les Valentiniens, dont ils partageaient quelques-uns des principes, les Ophites avaient formé le parti le plus important des Gnostiques. Quand on considère qu'un philosophe tel que Celse les confondit avec les chrétiens eux-mêmes, on est forcé d'admettre qu'ils furent nombreux. Or, cette erreur de Celse est établie par l'ouvrage que lui oppose Origène.

La dernière des grandes écoles, la seule que nous ayons encore à faire connaître, celle des Carpocratiens, atteste de son côté la puissante influence des Ophites.

L'école de Carpocrate partage, en effet, ses principes les plus caractéristiques avec les *Caïnites*, dont l'affinité avec les Ophites est hors de doute.

---

1 *Prædestinatus*, c. 17, 23.

LIVRE V.

LES PETITES ÉCOLES QUI SE RATTACHAIENT A CELLES DE L'ÉGYPTE.

CHAPITRE PREMIER.

École de Carpocrate. — Prodiciens.

Aux grandes écoles du Gnosticisme égyptien se rattache plus ou moins directement toute une série de petites, les unes émanées des Basilidiens, les autres, des Valentiniens, d'autres encore, des Ophites et des diverses branches de l'ophitisme.

Nous en formons un groupe qui n'est qu'une subdivision du grand groupe égyptien.

Ce qui le distingue, c'est d'abord son peu de consistance; c'est ensuite son état de dissémination; c'est, enfin, son éloignement des doctrines chrétiennes et judaïques et sa prédilection prononcée pour le Polythéisme.

Son peu de consistance ressort de tous les faits qui le concernent.

Sa dissémination distingue ce groupe du grand groupe des Gnostiques d'Égypte, dont les chefs, à l'exception de Valentin, s'attachèrent au pays qui avait été leur berceau. Les fondateurs des petites écoles, au contraire, se répandent en Grèce, en Italie, en Espagne, partout.

Cependant, ce que ces petites écoles offrent de plus curieux, c'est la doctrine plus hardie, plus hostile pour la révélation judaïque et chrétienne qu'elles professent; c'est une tendance plus prononcée pour l'éclectisme polythéiste.

Ces petites écoles sont au nombre de dix à quinze; mais quelques-unes d'entre elles ne se distinguent plus que péniblement des autres. L'audace de leurs doctrines a porté les écrivains de nos premiers siècles à les traiter avec plus de brièveté que d'exactitude.

L'école de Carpocrate, la plus considérable de toutes, eut l'Égypte pour berceau, quoique ses doctrines fussent cosmopolites. Elle n'acquit point l'importance de ses puissantes rivales, les écoles des Valentiniens, des Ophites, des Basilidiens; mais elle intéresse encore notre curiosité, car elle établit des doctrines très-tranchantes. Elle fut non-seulement anti-judaïque, en ce sens qu'elle combattit les lois du mosaïsme; elle proscrivit

toutes les lois humaines; elle ne reconnut que la loi de la nature.

On l'a désignée quelquefois par l'épithète d'*éclectique;* elle la mérita sous quelques rapports; car elle combina certaines idées platoniques avec quelques opinions chrétiennes; mais, dans le fait, son éclecticisme fut plus négatif que positif, et consista à condamner plutôt qu'à réunir ce qu'enseignaient les autres écoles. Cette direction ne fut point poussée néanmoins jusqu'au pyrrhonisme, et ce qui recommande particulièrement les Carpocratiens à notre attention, c'est que leurs doctrines semblent, après le cours de plusieurs siècles, présenter sous des formes nouvelles les principes qu'avaient professés une première fois des philosophes sortis du même pays, les Cyrénaïciens.

Toutefois ce n'est pas le fondateur des Carpocratiens qui appartient à la Cyrénaïque; ce sont quelques-uns de ses disciples. Carpocrate était né dans Alexandrie, et il avait été élevé dans le christianisme. Contemporain de Basilide et de Valentin, il ne se distingua de ces chefs si célèbres qu'en ce qu'il fut plus éclectique que tous les autres. Il joignit au christianisme, auquel il voulait donner la plus grande simplicité, les opinions de l'Orient telles que l'Occident les

avait faites, et celles de l'Occident lui-même.

On a élevé plusieurs fois la question de savoir si Carpocrate fut chrétien, et si l'on doit classer son école parmi celles du christianisme?

Il est évident qu'il ne fut pas orthodoxe; il l'est aussi qu'il ne fut ni Juif ni païen; qu'il sortit du christianisme, et qu'il en conserva à peine quelques éléments. Or, c'est là précisément ce qu'ont fait un peu plus ou moins les Gnostiques de toutes les écoles, et l'on ne doit pas traiter de chrétiens des docteurs qui ne sont pas apostoliques, qui sont philosophes, théosophes, mystiques ou éclectiques. L'antiquité peint toujours les Carpocratiens comme une famille devenue infidèle à l'Église. On ne peut pas les envisager autrement; et au lieu de leur reprocher leurs doctrines comme autant d'actes de mauvaise foi, mieux vaut leur savoir gré du peu d'idées chrétiennes qu'ils ont professées.

Quant aux doctrines asiatiques qu'ils enseignèrent, il faut considérer que ce ne sont jamais les opinions orientales pures que l'on rencontre dans ces systèmes éclectiques; que c'est toujours l'Orient conçu et reproduit par le génie de l'Occident qu'on y trouve.

Aucune secte gnostique ne consulta, d'ailleurs, plus de sources que celle de Carpocrate, et au-

cune n'indiqua mieux qu'elle les sources qu'elle consultait.

En effet, les Carpocratiens professèrent une grande vénération pour les images de Zoroastre, de Pythagore, de Platon, d'Aristote et de Jésus-Christ, et ils déclaraient, par là même, leur manière de considérer la grande question de la vérité. Ils regardaient les hommes supérieurs de tous les peuples comme les maîtres communs de l'humanité, éclectisme aussi étendu que celui qui fut professé par les philosophes leurs contemporains, puisqu'il embrassait jusqu'aux institutions religieuses et politiques. Ils attachaient un prix particulier à un portrait de Jésus-Christ, qu'ils prétendaient fait par ordre de Pilate. Cela indique, d'un côté, qu'ils étaient plus religieux qu'on ne pense, et, d'un autre, qu'ils associaient volontiers le polythéisme, dans la personne de Pilate, aux hommages qu'ils rendaient à l'auteur des doctrines chrétiennes.

Ils mettaient cependant tous les précurseurs de leur dernier maître au niveau, sinon au-dessous de celui-ci, et ils vénéraient l'image de Carpocrate à l'égal de celles des plus éminents fondateurs de systèmes philosophiques ou religieux.

Une branche de l'école carpocratienne, celle

des *Prodiciens* qui s'attribuaient exclusivement le nom de *Gnostiques*, possédait des Apocalypses de Zoroastre[1]. C'étaient de ces écrits astrologiques et théurgiques que la commune tradition rattachait au représentant des anciennes doctrines persanes et chaldéennes, et que les philosophes de diverses écoles grecques, et surtout les nouveaux platoniciens, honoraient comme les Gnostiques. On sait que dans l'antiquité tous les partis fabriquaient ces sortes d'ouvrages sans le moindre scrupule[2]. Dans l'enthousiasme général pour Zoroastre, on ne considérait point que la réforme la plus radicale que ce théosophe eût opérée dans les croyances de ses contemporains, était précisément celle de la magie théurgique. Il la reprochait au méchant Ahriman, et on venait la recommander en son nom!

Le représentant le plus célèbre de ces tendances magico-théurgiques est Apollonius de Tyane, et nous allons voir tout à l'heure Épiphane, fils de

---

1 Clemens Alexand., *Strom.*, *I*, *p.* 357. — Porphyrius, *Vita Plotini*, *c.* 16.

2 Voy. Germon, *De veteribus hæreticis ecclesiastic. codicum corruptoribus.* — Matter, Histoire de l'école d'Alexandrie, 2.ᵉ édit., t. I, p. 291.

Carpocrate, se constituer l'audacieux imitateur de ce thaumaturge.[1]

Les Carpocratiens attachaient plus de prix à ces ouvrages qu'aux écrits les plus authentiques du judaïsme et du christianisme. Ils ne voyaient, dans les livres des Juifs, qu'une œuvre d'esprits inférieurs; ils n'admettaient, de la partie historique du code des chrétiens, que le seul évangile de S. Matthieu; et ils interprétaient le reste à leur gré.[2]

Ce jugement sur les codes sacrés simplifia nécessairement leur dogmatique. En général, ils aimaient peu les dogmes. Ils rejetèrent sans regret l'Éonogonie tout entière des autres sectes, et leur Christogonie est aussi simple que la théorie d'une naissance quelconque.

Le seul élément spéculatif qui domine un peu chez eux, était tiré du platonisme de leur temps. Carpocrate et son fils lisaient Platon lui-même, il est vrai, mais ils le lisaient à travers le prisme de leur siècle, et ce n'est pas le platonisme pur, c'est le nouveau platonisme, le platonisme pytha-

---

1 *Cf.* Lambecius, *in Prodr. hist. litt.*, *p.* 79 *sq.* — Fabric., *Biblioth. græca*, *t. I*, *p.* 304, *ed. Harles.*

2 Epiphanius, *Hæres.*, *XXX.*

goricien qu'ils chérissaient. Ils se rapprochaient des Simoniens et des Ménandriens par ces tendances grecques, comme ils se rapprochaient des Nicolaïtes et des Caïnites par leur morale anti-judaïque et anti-chrétienne.

A la tête de tous les êtres et de toutes leurs œuvres, les Carpocratiens plaçaient la monade, la *μία ἀρχὴ*, le *πατὴρ ὅλων*, le *πατὴρ ἄγνωστος*, *ἀκατονόμαστος*, que nous rencontrons dans tous les systèmes gnostiques, et en général dans toutes les doctrines de l'ancien monde, dans l'Inde comme dans la Perse [1]. Tout est émané de cet être.

L'idée d'un Dieu *ἄγνωστος* était très-répandue en Occident aux premiers temps du christianisme. S. Paul remarqua dans Athènes un autel érigé *ἀγνώστῳ θεῷ*. [2]

Soit que les Carpocratiens se bornassent à l'énonciation d'un principe général, soit que leurs adversaires, guidés par des sentiments d'une pieuse horreur, aient trop abrégé leurs doctrines, il n'y a presque plus de trace d'émanation dans le reste de leur système. Quels sont les membres

---

1 Voy. *Brahm*, l'Être non-révélé, dans Müller, *Glauben*, *Wissen*, *u. Kunst der alten Hindus*, *vol. I*, *tab. I*, n.° 1.

2 *Actor.* 17, *v.* 23.

placés dans la grande chaîne des êtres entre l'*Inconnu* et le *Créateur?* D'où vient cette matière que le Démiurge a mise en ordre? Dans quels rapports est-elle avec l'Être suprême? Dans quels rapports se sont mis avec elle ceux qui ont fait le monde?

Telles sont les grandes questions que les Carpocratiens dédaignaient de poser, ou dont leurs ennemis dédaignèrent de donner les solutions présentées par ces infidèles.

On nous dit cependant que les Carpocratiens, ainsi que les théosophes de l'Orient, les Gnostiques, Platon et Philon, admettaient entre la matière et l'Être suprême un intervalle tel qu'il n'eût pu ni voulu s'en occuper. Le monde visible avec tout ce qu'il renferme était fait, disaient-ils, par des esprits différant en tout de la monade. Cette création était l'effet d'une révolte contre elle, le fruit de l'orgueil et de l'ambition des anges. On aperçoit leur nature, quand on considère les lois qu'ils établirent dans le monde et la manière dont ils gouvernent les diverses parties qu'ils s'en sont attribuées. Ces lois sont si injustes et ce gouvernement est si mauvais, qu'il faut s'y soustraire en s'élevant au-dessus de ces violences et de ces caprices. Mais, pour s'élever au-dessus de cet ordre inférieur, il faut connaître l'ordre supérieur;

la monade. C'est la *Gnosis*, c'est la science des Carpocratiens, qui donne cette connaissance. Ce n'est pourtant ni une science nouvelle ni une science exclusive; elle a été donnée à tous les peuples, ou plutôt les grands hommes de tous les peuples ont pu s'élever jusqu'à elle. Païens ou Juifs, Pythagore, Platon et Aristote, ou Moïse, Isaïe et Jésus, ont possédé cette *Gnosis* dont la vérité affranchit des lois du monde. Elle fait plus, elle affranchit de tout ce que le vulgaire appelle *religion* et de tout ce qui est lien; elle élève au-dessus de toutes les formes et de toutes les lois extérieures. Elle est d'autant plus précieuse, qu'elle ne peut plus se perdre; qu'elle rend l'homme semblable à Dieu, inaltérable, d'un calme parfait. Le Gnostique qui possède ce trésor, est supérieur aux anges, et plus puissant que ces génies.

On voit que les Carpocratiens ne faisaient en cela qu'exagérer, que prendre dans un sens trop étendu les principes qu'ils trouvaient dans les textes du christianisme, tels que ceux-ci : *οὐ μακρὰν ἀπὸ ἑνὸς ἑκάστου ἡμῶν ὑπάρχει, ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν*[1]; ou celui-ci : *Ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς.*

---

1 *Actor. XVII*, v. 27, 28.

Suivant les autres écoles, il fallait toute la sollicitude de Sophia, toute la lumière du Sauveur céleste et la parfaite communication de son Pneuma pour arracher l'homme à cet état d'emprisonnement où le tenaient les anges, après l'avoir dégradé et plongé dans la matière. Les Carpocratiens, infidèles à l'anthropologie et à la Christologie des autres écoles, comme à leur Eonologie, n'admettaient point de rédemption, parce qu'ils ne reconnaissaient point de chute. Ce sont les doctrines grecques qui les enlevèrent ainsi aux doctrines chrétiennes les plus fondamentales. On sait que Platon admet une descente de l'âme sur la terre, une *incarcération* dans la matière; mais qu'il écarte le mythe de la séduction et de la chute des Protoplastes qu'enseignait l'Orient.

Quoi qu'il en soit, pour Carpocrate Jésus-Christ fut fils de Joseph et de Marie. Il fut pourtant plus que tout autre mortel. Il se distingua de tous par sa vie, sa tempérance, ses vertus. Il avait une âme plus énergique que *tous* les autres hommes, et elle se souvenait mieux des choses qu'elle avait vues auprès du père inconnu, ἐν τῇ περιφορᾷ τοῦ ἀγνώστου πατρός.

On voit encore le platonisme dominer dans cette théorie..

Les Carpocratiens étaient aussi disciples de Platon dans leur anthropologie; ils croyaient à la préexistence des âmes, et considéraient les idées comme des réminiscences d'une primitive et céleste condition.

Ils s'accordaient, par conséquent, avec les théosophes de l'Orient et ceux de l'Occident, sur ce principe, que l'homme n'est plus ce qu'il fut dans l'origine. Mais ils rejetaient en détail toute la série des spéculations antérieures ou contemporaines sur cette question.

Pour s'expliquer la supériorité de Jésus-Christ, ils lui attribuèrent, à un haut degré, la force d'âme et la clarté de réminiscence. Présentes à son intelligence, les idées ou les types des choses le conduisaient aux contemplations les plus sublimes. Ces contemplations l'unissaient avec la monade. Or, ceux qui sont unis avec elle et qui lui ressemblent, peuvent disposer de son pouvoir et opérer les choses les plus extraordinaires. Ce fut par le secours des puissances divines communiquées à son âme, que Jésus-Christ révéla un autre monde; qu'il fit des miracles dans celui-ci; qu'il s'y affranchit des lois élémentaires; qu'il y renversa la religion de l'imparfaite divinité des Juifs.

Il s'était formé, dans le sein du carpocratianisme,

une opinion moins favorable à la supériorité de Jésus-Christ. D'après cette opinion, toutes les âmes humaines sont organisées de la même manière que Jésus-Christ, et toutes peuvent faire les mêmes choses qu'il a faites.

Quelques-uns des Carpocratiens attachés à cette idée, tout en s'égalant à l'auteur du christianisme, se plaçaient hardiment au-dessus de ses apôtres. Ce que les orthodoxes enseignaient sur la rédemption et la mort expiatoire d'un Sauveur, était à leurs yeux une simple superstition. Toutes les âmes étant de la même περιφορᾶ que celle du rédempteur, toutes peuvent aller aussi loin que la sienne. Celle qui pousserait plus loin que lui le mépris des choses inférieures, le dépasserait lui-même.

C'était placer Jésus-Christ très-bas, mais c'était s'élever très-haut sur ses traces et avec ses doctrines même altérées.

Le principe de la morale carpocratienne, c'était le mépris de toute législation morale. Ils pratiquaient ce principe dans une perfection telle qu'ils dépassèrent les Nicolaïtes et les Caïnites, dont ils furent les frères, sinon les descendants.

Ce que les docteurs orthodoxes appelaient les *bonnes œuvres*, ils le traitaient de chose extérieure, indifférente. La prière était comprise dans

les choses extérieures, dans les pratiques indifférentes. Origène composa son traité de la prière pour réfuter cette opinion.

Ceux qui attachent du prix à ces choses extérieures, disaient-ils, sont encore les esclaves des dieux inférieurs, qui ont fondé, dans leur ignorance du bien suprême, les institutions religieuses et morales de tous les peuples. Esclaves de ces dieux pendant leur vie, ils le seront encore après leur mort. Ils ne pourront jamais s'élever au-dessus de ces maîtres imparfaits. C'est par la foi et la charité, et *sans les œuvres que les apôtres recommandent*, que l'on parvient, dans ce monde, au calme nécessaire, et c'est surtout par la contemplation de la monade, qu'on arrive dans l'autre, à la félicité suprême.

CHAPITRE II.

École d'Épiphane.

Ce système doit avoir reçu ses plus grands développements par Épiphane, fils de Carpocrate, qui s'attacha, dans quelques-uns de ses principes, à l'école de Valentin.

Épiphane a eu, sans nul doute, des talents distingués. Il a exercé une puissante influence; il est parvenu à se faire honorer par son siècle à

l'instar de quelques héros du polythéisme. Une carrière de dix-sept ans lui a suffi pour mériter ces honneurs. Pour bien comprendre ce fait, il faut se rappeler quels principes étaient établis à cette époque dans certains esprits. En effet, au milieu de la dissolution qu'on y trouve dans tous les liens moraux, dissolution qui n'est que l'expression la plus franche de l'immoralité sophistique du polythéisme expirant, le platonisme à la fois ascétique et théurgique de quelques théosophes fut au moins un dernier essai de retremper les esprits dans les doctrines du mystique Orient.

Épiphane s'adressa évidemment à un élément de polythéisme : c'est ce qu'atteste le culte même dont il devint l'objet après sa mort précoce. Il emprunta aussi aux systèmes de la Grèce, et particulièrement au platonisme qu'il affectionnait de préférence, quelques-uns des principes dont il tira des conséquences si révoltantes. C'est dans un ouvrage intitulé *De la justice*, et dont S. Clément d'Alexandrie nous a conservé un léger fragment, qu'il essaya d'établir sa doctrine ; on pourrait presque dire le renversement de toute doctrine positive.[1]

---

1 Clemens Alexandrinus, *Stromat.*, *III*, *p.* 428, *ed. Sylb.*

Il partait de ce principe, que la nature elle-même révèle la communauté et l'unité (κοινωνία καὶ ἰσότης [1]) de toutes choses. Il en tirait la conséquence, que les lois humaines, contraires à cette loi de la nature, étaient autant d'infractions coupables à l'ordre légitime des choses, et que ces lois seules, s'opposant aux passions de l'homme sans pouvoir les vaincre, avaient produit le péché.

C'était là évidemment parodier un texte de S. Paul.

Fidèle à ce principe et à cette conséquence, Épiphane rejetait ensemble le Décalogue de Moïse et toutes les institutions de morale. Les lois, disait-il, apprirent aux hommes à agir contre elles, et la propriété qu'elles établirent, rompit la *communauté*, qui est de loi divine. Avant les lois, tout était en commun pour la jouissance de tous. Les auteurs de ces lois ont eu la prétention de vouloir effectuer par violence que rien ne fût plus en commun, ni le *sol*, ni les *biens de la vie*, ni les *femmes*. Cependant la nature parle un langage qu'on aurait dû comprendre; elle donne au plus fort des deux sexes des tendances si prononcées

---

1 Le mot ἰσότης exprime cette qualité d'une chose qui fait que tout le monde en peut disposer également.

pour la continuation de l'espèce humaine, qu'on n'aurait pas dû se tromper sur ses intentions. Or ni les lois, ni les mœurs, ni aucune autre chose, ne devaient anéantir ce qui est de décret divin.

On conçoit que de tels principes, pressés jusque dans leurs dernières conséquences, aient pu donner aux Carpocratiens une grande latitude de conduite, et leur attirer de graves accusations de la part de leurs ennemis. Si l'on écoute ces derniers, ils auraient établi effectivement la communauté des femmes, non pas d'après des règles invariables, comme Platon se jouant de son génie en jeta dans quelques-unes de ses pages, mais en suivant les penchants les plus libidineux et en profanant les mystères les plus sacrés. On a cité les folies les plus déréglées que l'on puisse reprocher au moyen âge, et les égarements les plus coupables que l'on ait pu découvrir dans les annales des nocturnes initiations d'Éleusis [1], pour faire parallèle avec les détestables excès des Carpocratiens. Les Vaudoisies d'Arras ont été alléguées pour faire croire à la réalité des débauches qu'on leur reprochait; mais on aurait dû considérer que les

---

1 Voy. Sainte-Croix, Recherches sur les mystères, édit. de M. de Sacy, I, p. 348.

païens aussi ont répandu, sur la célébration clandestine des mystères de la nouvelle société chrétienne, des bruits non moins scandaleux; et en se rappelant ces exemples, on aurait dû sentir tout ce qu'il y a ordinairement de faux et d'odieux dans ces banales accusations.

Il est possible, sans doute, que beaucoup de Carpocratiens se soient égarés d'une manière déplorable, et que d'autres aient essayé de rendre commune la jouissance des biens les plus précieux de la vie. Mais, de ces essais à l'établissement le pas était immense, et il y aurait presque autant de folie à croire que cette absurde communauté se soit maintenue pendant toute la durée de l'école carpocratienne, qu'il y en eut à la vouloir. Les générations les plus sages succèdent d'ordinaire aux plus coupables; elles ont été les spectatrices de désordres révoltants, les premières elles s'en éloignent avec horreur. Les monuments qui attestent le mieux l'insensé projet de la confusion des biens portent avec eux, ainsi que nous verrons, la preuve la plus convaincante de l'inutilité de ces tentatives.

Ce qui semble insinuer que la pratique d'Épiphane valait mieux que ses théories, ce sont les honneurs qu'on lui rendit. S. Clément d'Alexandrie

nous apprend que dans la ville de Same, en Céphallène, l'enthousiasme des habitants pour Épiphane fut tel qu'on lui consacra un temple, un *musée*, des autels et un culte divin.[1]

On sait, d'un autre côté, que son école célébrait un culte, et honorait spécialement, à côté des images de quelques sages de l'antiquité, un portrait de Jésus-Christ, qu'elle croyait venir de Pilate.

Tout cela indique des notions bien défectueuses et bien confuses, mais aussi des sentiments de religion et de respect pour les hommes les plus distingués par leurs œuvres. D'ailleurs, les Carpocratiens paraissent s'être répandus principalement en Égypte, en Cyrénaïque et en Syrie. Or, ni la Syrie, ni l'Égypte, ni même la Cyrénaïque, qui avait été jadis le théâtre d'une philosophie purement eudémoniste, n'auraient voulu d'une école qui brisât tous les liens du mariage et enfreignît tous les droits de la propriété. Aussi le jugement le plus pur sur les mœurs des Carpocratiens est celui de S. Irénée. « Je ne puis me convaincre, « dit cet écrivain, qu'il se fasse chez eux des choses « irréligieuses, immorales, défendues.[2] »

Ainsi, quand même il aurait été commis des

1 Clemens Alexand., *Strom.*, *lib. III*, 428.

2 Irenæus, *ed. Grabe*, *p.* 101.

choses défendues, immorales, irréligieuses, dans une génération de Carpocratiens, S. Irénée se serait gardé d'attribuer à toute l'école les débordements de quelques-uns de ses membres, montrant en cela la sagesse d'un véritable historien. En effet, la marche du genre humain révèle souvent ce fait si curieux, que la raison et la conscience de l'humanité triomphent d'une génération à l'autre des erreurs les plus grossières. Dans les temps modernes on a vu aussi des sectes religieuses partir d'abord de principes pernicieux, se livrer bientôt à une licence effrénée, et se distinguer enfin par une pureté de mœurs irréprochable. Il est dans la société chrétienne une petite secte presque inconnue, qui n'a pas de temples et presque point de culte; qui ne se distingue que par la simplicité de ses mœurs et par la gravité de toute sa conduite. Eh bien, cette secte, qui prend le nom insignifiant de Baptistes, et que l'on désigne ordinairement par le nom inexact d'Anabaptistes a été dirigée, peu de temps après son origine, par les chefs les plus licencieux. Rien ne nous paraît donc plus propre à faire juger avec quelque équité les Carpocratiens de la Cyrénaïque que les Anabaptistes de Munster.

Les diverses branches de l'école carpocratienne

nous sont peintes d'ailleurs sous des couleurs diverses; et en réclamant pour elles cette justice qui est un devoir pour la postérité, nous sommes aussi loin de vouloir faire leur apologie, que nous le sommes de répéter l'anathème de leurs adversaires.

Après la principale école des Carpocratiens, celle d'Épiphane, on distingua encore celle des Antitactes, celle des Borboniens ou des Barbelonites, celle des Phibionites, celle des Prodiciens, qu'on confondait avec celle des Adamites, et celle des Gnostiques.

CHAPITRE III.

Les Antitactes.

Quelquefois on a confondu les Nicolaïtes, les Caïnites ou les Judaïtes avec les diverses branches de cette école. Il est probable qu'il y a eu des rapports entre des sectes dont les principes offraient tant d'analogie; mais cela ne peut excuser la confusion des partis principaux.

Les *Antitactes*, qui tiraient leur nom de l'opposition qu'ils formaient contre l'ordre établi par des lois humaines contrairement aux lois de Dieu (ἀντὶ et τάξις), ne figurent guère dans l'histoire.

Ils n'enseignaient rien qui leur fût propre, si ce n'est que Dieu lui-même, le *Père bon et inconnu*, est le créateur du monde matériel; mais que ce n'est pas lui qui a produit cette œuvre imparfaite; que c'est un autre qui y a jeté la zizanie, qui a répandu le mal dominant dans la création. Il faut, par conséquent, combattre les lois de cet adversaire. On voit qu'ils le combattirent comme beaucoup d'autres Gnostiques; mais nuls autres docteurs de la Gnose ne disaient aussi naïvement qu'eux, qu'il fallait faire précisément les choses que défendaient les lois de tous les peuples. Théodoret cite de leur enseignement un exemple qui peut tenir lieu de tous les autres. Le voici : Puisque l'autre (l'adversaire) défend les œuvres de la chair, disaient-ils, nous, nous ferons les œuvres de la chair. [1]

On ne saurait s'arrêter davantage sur les principes d'une telle école.

CHAPITRE IV.

Les Borboniens.

Les *Borboniens* ou les *Borboriens*, auxquels on donnait aussi le nom de *Barbelonites*, ont eu le

1 Theodoretus, *Hæretic. fabul., lib. I, c.* 16.

double malheur de tomber dans d'étranges erreurs, et d'être accusés d'égarements encore plus graves que les erreurs qu'ils professaient réellement.

Théodoret ne suppose pas qu'un homme puisse être assez malheureux pour vouloir articuler ce qu'ils faisaient dans leurs secrètes cérémonies, et, à l'entendre, ils s'égaraient à un point qui surpasse la conception la plus dépravée.

A cette exagération on reconnaît une haine extraordinaire. Celle qu'inspiraient les Borboniens n'a pas même permis que le véritable nom de cette secte parvînt jusqu'à nous; car le nom de *Borboriens*, tiré du kopte [1], n'est qu'une injure dégoûtante qu'on leur prodiguait, et le nom de *Barbelonites* est formé de celui d'un éon femme, Barbelo, que cette petite association vénérait particulièrement.[2] L'école portait donc évidemment un autre nom.

Ce qui caractérisait ses spéculations dogmatiques, c'était une Éonologie qui rappelait en quelque sorte celle des Valentiniens, et sur laquelle nous ne nous arrêterons pas, quoiqu'elle ne manquât pas d'une certaine originalité.[3]

1 Lacroze, *Lexic. ægypt.*, *p.* 41.
2 ברת-בעלו, fille du Seigneur, de Dieu.
3 Theodoret., *Hæretic. fabul.*, *I*, *c.* 13.

Quant à ses théories morales, elle professait pour la loi une antipathie singulière qui la rapprochait des Nicolaïtes. S. Épiphane [1] confond ces deux sectes, et ose entreprendre ce que Théodoret croyait impossible. Ce qu'ils n'ont pas honte de faire, dit-il, je n'aurai pas honte de le dire; mais le français ne nous permettrait pas ce que le grec permettait à l'évêque de Salamine.

CHAPITRE V.

Les Phibionites.

Comme les Barbelonites, les *Phibionites* ou les *Phémionites* paraissent s'être recrutés dans le vulgaire de la population égyptienne; car c'est encore le kopte qui explique leur nom [2]. Ce n'étaient plus des Grecs d'Alexandrie versés dans les mystères du Platonisme ou du Nouveau-Testament, appartenant plus au monde des idées qu'à celui des sensations qui avaient fondé cette société; c'étaient quelques Égyptiens obscurs ou quelques voluptueux Cyrénaïciens sortis des rangs les moins élevés de la société. Ainsi ce n'est plus ici l'âme

1 *Hæres.*, *XXVI.*
2 Lacroze, *ibid.*, *p.* 41.

humaine dans ses sublimes extases qui se manifeste; c'est la seconde nature de l'homme, c'est l'homme dans ses inclinations les plus grossières qui se découvre. Aussi c'est la Gnose travestie, la théosophie des carrefours, que débitait cette école; et, loin de vouloir arracher le voile qu'elle tient de la pudique charité des siècles, nous nous détournons d'elle en la félicitant de l'avoir obtenu. Il est impossible toutefois que S. Épiphane n'ait pas été victime de la crédulité de son temps dans les détails qu'il donne sur leur compte.[1]

CHAPITRE VI.

Les Gnostiques.

Nous nous confirmons dans cette pensée en passant de ces sectes à celle des *Prodiciens*, qui paraissent s'être confondus avec les *Adamites* et avec ceux des Carpocratiens qui s'attribuaient plus spécialement le beau titre de *Gnostiques.*[2]

S. Irénée (*I*, *c.* 24) paraît n'avoir pas connu cette branche de Carpocratiens. Il dit que les

---

1 Lacroze, §. 4.

2 Clemens Alexand., *Strom.*, *I*, 304; *III*, 438; *VII*, 722.

Carpocratiens eux-mêmes se nommaient les *Gnostiques* par excellence. Aux chapitres 33 et 34, où cet écrivain parcourt les diverses *classes de Gnostiques*, il fait connaître principalement, mais avec beaucoup de confusion, les *Barbelonites* et les *Ophites*. Les Barbelonites pouvaient revendiquer le titre de Gnostiques, puisqu'ils donnaient le nom de *Gnosis* à l'un de leurs Éons, et que cet Éon jouait un certain rôle dans leur mythologie, qu'elle était épouse (syzygos) d'*Adam*, fils d'*Autogénès* et d'*Aléthéia*[1]. Cependant, ce n'étaient pas les Gnostiques par excellence.

S. Épiphane fait dériver cette école spéciale de *Gnostiques* de celles de Simon et de Nicolaüs. Il la distingue de celle des Carpocratiens, et considère les Phibionites et les Barbelonites, non pas comme des branches du Carpocratianisme, mais comme des fractions détachées des Gnostiques[2]. Il sépare aussi les Adamites des Prodiciens et en traite à part[3]. S. Clément d'Alexandrie croit devoir attribuer le nom spécial de Gnostiques aux disciples de Prodicus[4]. Théodoret, au contraire,

1 Iren., *ed. Grabe, p.* 107.

2 *Hæres., XXVI.*

3 *Ibidem, LII.*

4 *P.* 722 *et* 723, *ed. Sylb.*

réunit les Gnostiques, les Prodiciens et les Adamites en une seule secte.[1]

De la circonstance, que les anciens historiens confondent ces écoles, il résulte qu'elles-mêmes s'étaient déjà confondues lorsqu'ils en examinèrent les enseignements et en recherchèrent l'origine. Aussi ne distinguons-nous les Gnostiques des Adamites et des Prodiciens qu'autant que l'exigent les textes, d'ailleurs si incomplets, de S. Clément d'Alexandrie, de S. Irénée et de S. Épiphane.

Dans toutes ces écoles le Gnosticisme se montre sous des couleurs si peu flatteuses, qu'il serait impossible à un écrivain de nos jours de le peindre tel que fit S. Épiphane au cinquième siècle de notre ère. Et, quoique cet écrivain assure qu'il a consulté les monuments les plus dignes de foi, et que lui-même, dans sa jeunesse, a eu des rapports avec les *Gnostiques*[2], nous croyons que les tableaux qu'il trace de leurs mœurs sont fort exagérés, et s'appliquent tout au plus à quelques individus désavoués par l'école à laquelle ils prétendaient appartenir.

Quant aux dogmes, nous connaissons peu ceux

---

1 *Lib. I, c.* 6.

2 *Hæres., XXVI*, §§. 14 et 17.

des *Gnostiques*. Ils avaient un grand nombre d'ouvrages qu'ils considéraient comme les sources de leur doctrine. Ils conservaient tout l'ancien et tout le nouveau Testament; mais ils interprétaient librement ce qui ne s'accordait pas avec leurs principes. Ils y procédaient avec la persuasion, que *le moindre des véritables disciples de Jésus-Christ serait, dans le royaume des cieux, au-dessus du plus grand des précurseurs du Messie.*

On sait que ces paroles sont du Christ; ils se les appliquèrent complétement, et se disaient à plus forte raison supérieurs à Moïse et aux prophètes.

Outre les codes sacrés, ils possédaient plusieurs volumes apocryphes, tels que l'*Évangile de la perfection*, Τελείωσις, qu'ils appelaient l'Évangile d'Ève, poëme; les grandes *Interrogations* de Marie[1]; les petites *interrogations* de Marie; les *Révélations* d'Adam, de Seth; l'*Évangile* de S. Philippe, qui montre les rapports intimes de cette école avec celle des Ophites, et quelques autres.

A ce qu'il paraît, l'évangile de S. Philippe fut le document le plus curieux de leurs théories. Il professait le panthéisme le plus prononcé, et attestait une sollicitude singulière pour le recueil-

---

1 Ἐρωτήσεις.

lement et la concentration de toutes les semences de lumière répandues, éparpillées dans le monde. L'évangile d'Ève, qui n'était autre chose que la primitive révélation, faite à la première femme par le génie Ophis au nom du Dieu supérieur et contre le Créateur ou le Dieu inférieur, articulait cette œuvre et cette sollicitude de la manière la plus formelle. On y lisait ces paroles remarquables prononcées par l'âme qui s'élève au Plérôme à travers les régions des puissances célestes : « J'étais élevé sur une haute montagne (élancé « dans les plus hautes contemplations); j'ai vu « un homme très-grand et un autre qui n'en était « qu'une image mutilée; j'entendis une voix comme « celle du tonnerre. J'en approchai; elle me dit : « Je suis le même que toi, tu es le même que « moi; où tu puisses être, je suis; je suis répandu « partout; tu peux me recueillir de partout; tu « te recueilles toi-même en me recueillant. »

C'est absolument de la même manière que s'exprime le panthéisme des *Suffites*. La mystique Rabia dit aussi : *Tota ille sum.*[1]

Comme l'âme du monde était répandue en tout, dans les animaux, dans les plantes, dans les se-

---

1 Tholuck, *Suffismus*, *p*. 64. *Ibid.*, *p*. 53.

mences, les Gnostiques croyaient bien mériter de tout en la recueillant en eux, par exemple, en mangeant du pain, des fruits, des viandes.

Cette âme du monde était probablement *Barbelo*, le génie que nous rencontrons si souvent sous le nom de *Sophia*, et c'est sans doute elle qui disait dans l'évangile d'Ève : « Je suis toi, tu es moi; où tu es, je suis aussi; en me recueillant, tu te recueilles toi-même. »

Le panthéisme des Gnostiques n'était pas une pure spéculation. Nous l'avons dit, il les conduisit à la communauté des biens et à la communauté des femmes. Cela se conçoit, car si tout est Dieu, tout est à tous; Dieu seul est dans tout ce qui est.

D'un autre côté la croyance, qu'il fallait recueillir de toutes parts la semence divine répandue dans la matière, astreignait ces théosophes à une sorte d'abstinence qui contrastait singulièrement avec leur mépris de toute loi humaine. Puisque l'homme n'est qu'un rayon malheureusement détaché de son divin foyer, et qu'il n'existe dans la matière que par suite d'une scission et d'un dérangement déplorable, c'eût été une erreur de la part de ces théosophes de multiplier l'existence d'êtres ainsi arrachés au sein de Dieu. C'était, au contraire, un devoir pour eux que de les y faire

rentrer tous sans concourir par l'œuvre de la génération à des diffusions ultérieures.

On le voit bien, ce principe commandait la continence la plus absolue. Mais un autre principe de ce panthéisme si complaisant dispensait les Gnostiques de toute loi extérieure, par la raison que là où tout est Dieu, tout est bien, il n'y a ni bien ni mal. Cette considération permettait aux Gnostiques de suivre tous leurs penchants. Ils les suivirent. Leur vie était un sybaritisme raisonné. « Ces *femmelettes* et ces *hommelets*, dit S. Épi« phane, passent la nuit et le jour à soigner leur « corps; ils se couvrent de parfums et s'enivrent « dans des banquets. Et des banquets ils passent « à d'autres plaisirs. Ils détestent les gens qui « jeûnent. »

Malgré leur panthéisme, ils admettaient les diverses Intelligences et les diverses régions intellectuelles des Ophites; mais ils y apportaient des modifications nombreuses. Ils changeaient jusques aux noms de quelques-uns de ces esprits; ils mettaient, par exemple, *Saclan*, *Seth* et *Dadé* à la place d'*Oraï*, d'*Astaphaï* et d'*Onoël;* Barbelo à la place de Sophia. Ils disaient de Christos, qu'il s'est révélé lui-même; que cette manifestation, telle qu'elle a paru sur la terre dans la personne de

Jésus, est la Gnosis, la vérité, ou la science religieuse.

D'accord avec les Ophites, ils enseignaient qu'après la mort l'âme traverse les régions de ces Intelligences, et que celles qui ne parviennent pas à la science parfaite, à la Gnosis, à Jésus-Christ, tombent en partage au prince du monde sublunaire, au démon, qui a la forme du dragon, qui les dévore, les rejette dans le monde matériel, et leur fait recommencer, sous la forme de toutes sortes d'animaux, la carrière d'épuration qu'ont fournie les autres.

Les âmes purifiées, au contraire, dépassent sans obstacle la région de Sabaoth, prince du monde; elles écrasent la tête de ce serpent, suivant la promesse biblique, et entrent dans la demeure de Barbelo.

CHAPITRE VII.

Les Archontiques.

Après les Gnostiques, ce furent peut-être les *Archontiques* qui donnèrent à ces traditions sur une race de lumière les développements les plus curieux.

Les Archontiques se trouvaient principalement en Judée et en Arménie; mais leur berceau était

l'Égypte. Voici comment S. Épiphane en raconte l'origine [1]. Un Arménien, nommé Eutacte, avait quitté sa patrie peu de temps avant la mort de Constantin. Il avait d'abord traversé la Judée pour se rendre en Égypte. A son retour de ce pays, où il s'était sans doute familiarisé avec les doctrines gnostiques, il avait visité auprès d'Éleuthéropolis, dans les environs de Jérusalem, l'anachorète Pierre, qui avait achevé de l'initier. Pierre était un ancien prêtre exclu du sacerdoce par l'évêque Aétius, et qui d'abord s'était retiré en Arabie, où se trouvaient alors en grand nombre les Ébionites et les Nazaréens. Il en était revenu en dissimulant ses opinions gnostiques, et était rentré dans le sacerdoce; mais S. Épiphane lui-même l'avait démasqué et excommunié. C'était alors qu'il avait embrassé la vie d'anachorète. Eutacte qui s'en était fait le disciple, répandit leur commune doctrine dans sa patrie, l'Arménie mineure, et surtout dans les environs de Satala. Il séduisit quelques familles riches des maisons sénatoriales, et en général les principaux du pays.

Les *Archontiques* en imposaient par le grand nombre d'autorités dont ils s'appuyaient. Ils citaient

---

1 *Hær., XX, p.* 291. *Petav.*

plusieurs ouvrages apocryphes, tels que l'*Anabasticon* d'Isaïe, la *Symphonie*, les écrits de Seth et ceux de ses sept fils, écrits qu'ils désignaient par l'épithète de ἀλλογενεῖς, par la raison que nous allons voir.

S. Épiphane ne donne pas un exposé complet de leurs doctrines; il n'en parle que par voie d'allusion, s'attachant plus à les combattre qu'à les faire connaître. Ils admettaient, comme la plupart des Gnostiques, l'existence de sept ou huit *cieux*, auxquels présidaient autant de génies, *archontes*. De ces génies chacun avait des classes de génies qui lui étaient subordonnées [1]; chacun s'était engendré des satellites. Le septième, ou celui qui occupait le ciel le plus élevé après la région de Sophia, laquelle formait, sans doute, le huitième ciel, était le maître et le tyran des autres: c'était Sabaoth, le Dieu des Juifs, l'auteur de la loi qu'il s'agissait de combattre.

Les Archontiques combattaient aussi les institutions et les doctrines chrétiennes. Ils rejetaient le baptême par des raisons prises dans leurs théories sur l'âme et dans leurs traditions sur ses

---

1 *Hær.*, *XX*, *p.* 291. *Petav.*

voyages à travers les sept cieux, vers la *mère de la lumière*, Sophia.

Ils niaient aussi la résurrection du corps, l'âme seule étant immortelle.

Leur morale était une imitation de la vie de Seth, et ils la rattachaient à une mythologie bizarre, dont la Genèse fournissait le canevas, et quelques paroles du Sauveur, les arguments.

Seth, seul des enfants d'Ève, était un enfant de lumière. Caïn et Abel étaient nés fils de Sabaoth, du diable qui s'était épris des charmes d'Ève, et avait donné le jour à des enfants pour résister à son père. Issus du démon, ils s'étaient passionnés l'un et l'autre pour leur sœur, et Caïn ayant tué Abel dans sa jalousie, Adam avait eu d'Ève son vrai et unique fils, Seth. Sophia avait protégé l'enfance de ce dernier. Pour qu'il ne fût pas tué par Caïn, elle l'avait enlevé dans la région supérieure; elle l'y avait initié aux mystères de cette région. Quand plus tard elle l'eut revêtu d'un corps et descendu sur la terre, il avait refusé d'en adorer le maître ostensible, Sabaoth, et avait rédigé pour sa postérité des écrits qui devaient les éclairer. Il avait eu sept fils, qui avaient écrit à leur tour, et que les Archontiques désignaient, comme les écrits de Seth, par l'épithète de ἀλλογενεῖς.

On voit que tous ces mythes se rattachaient un peu aux données de la Genèse. Les Archontiques invoquaient, pour les appuyer, ces paroles que Jésus-Christ dit aux Juifs : *Vous êtes de Satan; Satan est votre père; il fut menteur; il fut meurtrier dès le commencement.*

Outre les écrits de Seth, ceux des fils de Seth, et l'*Anabasticon* d'Isaïe, ils avaient encore les ouvrages de deux prophètes, Martiades et Marsianos, et il est à regretter que tout cela soit perdu pour nous; car il paraît qu'on y trouverait des choses fort curieuses.

S. Épiphane reproche aux Archontiques des mœurs très-licencieuses. Comme ils combattaient la loi, ses accusations se comprennent, et nous n'avons pas le courage de dire, au nom de nous ne saurions trop quelle critique, que l'historien se trompe ou nous trompe. S. Épiphane a connu l'un des chefs du parti. Il lui portait, cela est vrai, des sentiments peu favorables; mais ces dispositions ne sauraient nous autoriser à rejeter les reproches qu'il fait aux partisans de Pierre et d'Eutacte[1]. Il est évident qu'en combattant les lois religieuses et morales de Sabaoth, et surtout le

---

1 *Hæres., XX ou XL, p.* 291, *ed. Petav.*

Décalogue, les Archontiques arrivaient à une moralité pleine de licence et de péril.

CHAPITRE VIII.

Les Adamites.

Le vrai nom de cette école nous est inconnu. Elle prenait si peu pour elle la désignation d'*Adamites*, qu'elle l'appliquait, au contraire, à ceux qu'elle rejetait de son sein pour les fautes qu'ils avaient commises. Ce fut ou par une rétorsion pleine de malice qu'on le leur rendit, ou bien pour leur reprocher l'habitude de célébrer le culte dans l'état primitif où s'étaient trouvés Adam et Ève au paradis. Ils prétendaient se rétablir par ce moyen ou cet acte symbolique dans la primitive innocence, et représenter ainsi la véritable Église. Mais ils déposaient cette prétention en rentrant dans la vie ordinaire, et en reprenant leurs vêtements. C'étaient, au reste, des protoplastes fort dégénérés de la condition des premiers hommes. Loin de pouvoir braver les caprices des saisons, ils faisaient chauffer les lieux où se tenaient leurs assemblées. S. Épiphane ne manque pas de leur reprocher cette mollesse avec une érudition un

peu trop abondante aux yeux de la critique sur l'état physique de l'homme au paradis.

CHAPITRE IX.

Les Prodiciens.

On ne nomme aucun docteur un peu éminent ni de la branche des Adamites ni de celle des Gnostiques. Un autre de ces petits partis, au contraire, eut en Prodicus un homme versé dans plusieurs systèmes, notamment dans celui de Valentin et dans les théories goétiques des thaumaturges. Il attachait un haut prix à certains apocryphes qui circulaient alors sous le nom du grand-mage Zoroastre. Il n'en tira pourtant pas le même parti que d'autres théosophes, auxquels ils servirent à s'élever au-dessus des liens et des puissances du monde, à se mettre en union avec le Dieu suprême. Prodicus n'en profita que pour s'affranchir en leur nom de toutes les lois morales du monde, et pour établir cette communauté des biens et des femmes que toutes les branches du Carpocratianisme dérivaient de leurs doctrines panthéistes.

Quant aux biens, on croyait voir le principe

le cette communauté dans les usages de la société primitive des chrétiens.

Quant aux femmes, on abusait, pour en enseigner la communauté, non pas des rêves de Platon, nais d'un récit fabuleux des premiers temps chréiens.[1]

L'une et l'autre de ces opinions s'étaient enrainées si profondément dans les principes de l'école arpocratienne, qu'on les retrouve dans les docrines de la plupart de ses branches, et jusque ers la dernière époque de leur existence. Cette ecte, sur le point d'expirer comme toutes les utres branches du Gnosticisme, dans le cours lu sixième siècle, a-t-elle encore déposé dans le ein de la terre des monuments, comme pour en ppeler en désespoir de cause au jugement d'un utre siècle? C'est ce que nous examinerons aileurs. Quoi qu'il en soit, nous dirons dès ce monent de ceux qu'on a produits à ce sujet, que ce i'est pas aux Carpocratiens proprement dits, ni nême à l'une de ses branches encore pure, que 'on pourrait les attribuer s'ils étaient aussi autheniques qu'ils sont suspects; mais qu'ils appartienlraient plutôt aux débris confondus de plusieurs

1 Nicolaüs mettant sa femme en commun.

sectes, à quelque singulier mélange de Carpocratiens, de Prodiciens et d'Ophites.

Pour comprendre toute la dégénération à laquelle arrivèrent plusieurs de ces partis, il faudrait savoir leur véritable origine et connaître les éléments dont ils se composaient. Il est probable, nous l'avons déjà dit, qu'ils étaient formés principalement d'hommes appartenant aux classes inférieures de cette population égyptienne et surtout alexandrine, qui s'était corrompue depuis longtemps par les fêtes et les cérémonies, ou plutôt les débauches célébrées à Canobus, à Taposiris et à Mendès, désordres auxquels Strabon et Athénée ont fait allusion. [1]

Si le Gnosticisme, passant de la Syrie, son berceau, en Égypte, où il eut ses écoles les plus célèbres, dégénéra à ce point dans quelques-uns des petits partis émanés du valentinianisme et de l'ophitisme, il prit, au contraire, une direction toute différente en passant, par l'organe de Marcion, de la Syrie en Asie mineure et à Rome. L'école de Marcion fut la plus austère et la plus sobre de toutes.

---

1 Strab., *Geog., lib. XVII, c.* 1 — Athen. Deip., *passim.*

LIVRE VI.

CHAPITRE PREMIER.

Les écoles de l'Asie mineure et de l'Italie.

Nous venons de voir le Gnosticisme sous sa forme la plus licencieuse. Nous allons le voir sous sa forme la plus austère.

L'école que nous abordons mériterait peut-être le nom d'école *sporadique*, plutôt que celui d'école d'Asie mineure ou d'Italie.

Elle appartient, en effet, à plusieurs pays; et si ses fondateurs étaient originaires, l'un de la Syrie, l'autre de l'Asie mineure, ou si son berceau a été l'Italie, ses partisans se sont répandus partout, dans les îles, en Égypte, en Syrie, en Perse.

Ce qui la distingue des autres écoles gnostiques, c'est d'abord une opposition plus prononcée contre le judaïsme, et une opposition plus grande encore contre le polythéisme. C'est ensuite la prétention

de posséder, seule, les véritables écrits du christianisme et la critique nécessaire pour y distinguer le faux de l'authentique. C'est, enfin, une pureté de mœurs qu'on remarque en général dans les écoles demeurées fidèles au premier Gnosticisme de la Syrie plutôt que dans les écoles égyptiennes, qui nous offrent tout ce que la Gnose a de plus riche et de plus hardi, mais aussi ce qu'elle renferme de plus opposé aux doctrines chrétiennes.

L'école des Marcionites rattachait son origine à Cerdon et à Marcion.

Cerdon, celui de ses fondateurs qui est le moins connu, était originaire de la Syrie. On pense que ce fut lui qui apporta le plus de richesses dans les diverses parties du nouveau système; mais son érudition fut éclipsée par l'ascétisme de Marcion.

CHAPITRE II.

Cerdon.

Quoi qu'il en soit, Cerdon, que les renseignements de S. Irénée [1], d'Eusèbe [2], de Théodoret [3],

1 *Lib. I*, *c.* 28; *III*, *c.* 4.

2 *Lib. IV*, *c.* 10. Eusèbe se borne à copier S. Irénée, dont il nous restitue ainsi le texte grec.

3 *Fabul. hæret.*, *I*, *c.* 24.

de S. Épiphane[1], de Tertullien[2], de S. Cyprien[3] et de l'auteur du *Prædestinatus*, nous font trop peu connaître, et dont plusieurs écrivains des premiers siècles ne parlent point, quitta la Syrie à l'époque à laquelle Saturnin et Bardesane venaient de répandre leurs principes dans sa patrie. On ignore ce qui l'empêcha de s'attacher à l'un ou à l'autre de ces partis, et ce qu'il a pu chercher à Rome. Est-ce l'espoir d'y trouver plus de liberté pour son enseignement, ou celui d'y nourrir son esprit de doctrines contraires à cette nuance de judaïsme que les docteurs de la Palestine avaient donnée à la nouvelle religion, qui le conduisit en Italie? On l'ignore.

Quoi qu'il en soit, il vint à Rome sous le règne d'Antonin et sous le pontificat d'Hygin, vers l'an 140 de notre ère.

Ainsi que Saturnin, Bardesane et la plupart des Gnostiques, il désirait des réformes, mais il craignait de faire secte, et quoique plusieurs de ses opinions différassent de celles de la communauté de Rome, il se joignait à ses exercices religieux.

---

1 *Hæresis, XLI.*
2 *De prescript., c.* 51.
3 *Epistola LXXIV ad Pompeium.*

Mais bientôt on découvrit sa doctrine réservée, et aussitôt il fut traité comme l'avait été Simon le magicien, et comme le furent, plus tard, Valentin et Marcion : il fut excommunié. Valentin paraît être arrivé à Rome à la même époque; mais il réussit plus longtemps à cacher ses opinions particulières, fait qui prouve que l'Église de Rome et celle d'Alexandrie n'entretenaient pas de correspondance suivie.

La doctrine de Cerdon est aussi peu connue que lui. Elle fut confondue bientôt avec celle de Marcion, qu'elle enrichit. Celle que lui attribuent S. Irénée et Théodoret, qui le considèrent comme disciple de Simon le magicien, et Tertullien, qui le dit élève de Saturnin, contient les principales opinions du Gnosticisme de l'un et de l'autre de ces maîtres.

A ses yeux, l'Être suprême n'est point le créateur de ce monde d'imperfection. La législation de Moïse et les enseignements des prophètes, où Jéhovah est souvent peint comme un être agité par nos passions, et la morale blessée dans ses plus purs principes, ne sont pas le fruit de l'inspiration divine. La sévérité de la loi mosaïque et la douceur de la morale chrétienne ne sauraient être inspirées par le même esprit.

L'Éon Christos, envoyé aux hommes par le Dieu *inconnu et ennemi de la matière*, ne s'est point confondu avec un corps matériel, n'est point né d'une femme, et n'a point souffert comme souffrent les hommes.

Le corps de l'homme, étant tiré d'une substance ennemie de Dieu, ne peut point rejoindre l'âme, destinée à rentrer dans le Plérôme de la lumière.

Les écrits qui enseignent de tels dogmes ne proviennent pas des apôtres, ce sont des ouvrages pseudonymes.

D'un autre côté, quelques-unes des compositions qui sont réellement des chefs du christianisme, surtout de S. Luc et de S. Paul, sont tellement altérées, qu'une critique supérieure peut seule y distinguer le vrai du faux.

Voilà quelles étaient les opinions les plus remarquables de Cerdon.

Cerdon n'admettait donc qu'une partie de l'évangile de S. Luc et des épîtres de S. Paul. Il rejeta entièrement les autres évangiles, les Actes des apôtres, l'Apocalypse et les Épîtres.

Interrogé sur ses opinions, il tâchait de les faire agréer aux orthodoxes. Il ne prétendait pas élever autel contre autel, ni faire triompher sa doctrine. Il la croyait apparemment peu propre à devenir

le domaine du vulgaire. Il tolérait volontiers ce qu'il appelait les erreurs d'une majorité ignorante, et il présenta vainement plusieurs professions de foi, pour n'être pas exclu du sein de l'Église.[1]

Il n'en était peut-être pas encore rejeté entièrement, lorsqu'un homme d'une tendance analogue, et d'une piété plus austère que la sienne, vint se joindre à lui, à Rome, où il espérait peut-être aussi trouver ce que Cerdon y cherchait. C'était Marcion. Ils se lièrent d'une telle intimité que leurs doctrines se confondirent comme leurs sentiments. Ils ne formèrent bientôt qu'une seule école, et tous les enseignements de cette école sont attribués aujourd'hui à celui des deux qui devint le plus célèbre, à Marcion.

CHAPITRE III.

Marcion.

Ce sont S. Irénée[2], Justin martyr[3], S. Clément d'Alexandrie[4], Origène[5], S. Épiphane[6], Théodo-

1 Tertullien, l. c.

2 *Lib.* 1, *c.* 27.

3 *Apol. I, c.* 35.

4 *Stromat., III, p.* 425.

5 *Contra Celsum, p.* 191, 560, 689, 717, 765, version de Mosheim.

6 *Hæresis, XLII.*

ret [1], S. Éphrem [2] et Tertullien [3], qui nous donnent sur ce chef d'école les meilleurs renseignements.

Le verbeux Tertullien est celui de tous les auteurs qui, avec S. Éphrem et S. Épiphane, en donne le plus. Mais ces trois écrivains semblent rivaliser plutôt de véhémence que de justice. Le rhéteur d'Afrique l'emporte, dans cette lutte déplorable, sur S. Épiphane et sur le docteur de la Syrie, qui, selon l'expression d'un écrivain moderne, « avait reçu du ciel le don des larmes, » et qui avait l'âme plus sensible que Tertullien. Ce dernier, après avoir tracé, des horreurs de la province de Pont, de la grossièreté et de l'immoralité de ses habitants, le tableau le plus exagéré, ajoute ces mots : « Tout y est paralysé, tout est pétrifié ;
« rien n'y vit que la barbarie, cette barbarie qui
« a fourni à la scène les sacrifices thauroscythes
« (où l'on offre les étrangers en victimes), les
« amours de Médée et le supplice de Prométhée.
« Cependant ce pays ne s'est jamais montré ni
« plus barbare ni plus triste qu'en donnant le

1 *Hæret. fabul.*, *I*, *c*. 24.

2 *Orat*. 14, *p*. 468, et dans plusieurs autres passages des sermons.

3 *Adversus Marcionem*, *libri V*.

« jour à Marcion, plus hideux qu'un Scythe, plus « versatile qu'un Nomade (le texte dit *amaxobio*, « qui passe sa vie sur un char, *ἅμαξα* et *βίος*), « plus inhumain qu'un Massagète, plus audacieux « qu'une Amazone, plus obscur qu'un nuage, « plus fragile que la glace, plus froid que l'hiver, « plus fallacieux que l'Ister, plus ardu que le « Caucase. » Suit une comparaison du chef de l'école marcionite avec quelques animaux.[1]

Marcion était né à Sinope, au commencement du second siècle de notre ère. Si nous en jugeons par quelques réminiscences que l'on remarque dans son système, il avait été élevé probablement dans le polythéisme, et il embrassa, sans doute, la religion chrétienne en même temps que son père, dont le zèle fut si beau qu'on le nomma évêque de la communauté de Sinope. Marcion fut d'abord plein d'ardeur aussi, et déjà la confiance publique avait honoré l'austérité de ses mœurs du rang de presbyter, lorsqu'une faute grave, jointe à des erreurs dangereuses, le fit exclure de son Église.

Cette faute était, dit-on, une liaison coupable avec une vierge qui avait fait vœu de continence.

---

1 Tertull., *adv. Marc.*, *lib. I*, *c.* 1.

Quant aux erreurs professées par Marcion à Sinope, il est plus difficile de bien les déterminer. Il est probable qu'elles se liaient à ses tendances ascétiques. En effet, en quittant les doctrines païennes, il paraît qu'il fut saisi d'un tel enthousiasme pour ses nouvelles croyances, et surtout pour la morale chrétienne, qu'il voulut pratiquer cette morale dans toutes ses rigueurs. Il se voua, par conséquent, à cette continence absolue que l'on pouvait déduire de quelques préceptes et de quelques exemples du Nouveau-Testament.

Mais en même temps il considéra l'institution des nouveaux mystères religieux comme une chose qui ne se liait à aucune autre. Rien dans les croyances grecques ou asiatiques ne lui paraissait de même nature que les enseignements de Jésus-Christ. Au contraire, la doctrine chrétienne et son code lui semblaient constituer une antithèse formelle contre le code judaïque et la doctrine qu'il renferme.

Il est à croire que ce ne fut là d'abord qu'une pensée isolée, qui ne s'attachait qu'à la morale, et ne se portait guère sur les dogmes. Mais bientôt elle se développa, et Marcion se persuada que le Dieu du Nouveau-Testament était un autre que celui de l'ancien. Dès lors tout fut antithèse, à

ses yeux, entre le judaïsme et le christianisme.

L'interprétation littérale que Marcion avait adoptée dans l'étude des textes sacrés, jointe à l'ignorance qui dominait sur les bords du Pont-Euxin, pouvait le confirmer dans son système. Cette interprétation, si contraire au génie de l'Orient, et tenant si peu de compte des formes qu'adopte la raison humaine dans les temps primitifs, lui montrait, dans les anciens textes parlant de Dieu, les anthropomorphismes les plus grossiers. Or, il ne pouvait se persuader que ce Jéhovah si jaloux et si vindicatif que peignent quelques textes qui le font de plus tantôt repentant et tantôt cruel, fût le même être que ce Dieu d'amour et de charité qu'avait révélé l'évangile.

Dans son ignorance, la science du Pont-Euxin tirait, de quelques expressions et de quelques images du Nouveau-Testament, des inductions qui déplaisaient au mysticisme de Marcion autant que le judaïsme lui-même. En effet, ces inductions constituaient un nouveau judaïsme, une doctrine appuyée sur des espérances toutes charnelles, et sur ce rêve d'un règne de mille ans qu'une superstition judaïque avait communiqué à l'imagination de quelques chrétiens, et qu'une fausse tradition montrait jusque dans les saints codes.

Marcion, adversaire de ce rêve pieusement élaboré au profit de la sensualité que l'Église ne tarda pas à proscrire sous le nom de *chiliasme*, n'était pas meilleur interprète que ses concitoyens; mais il prétendait à plus de délicatesse. Ne pouvant pas adopter comme purs des livres qui lui semblaient enseigner des doctrines inacceptables, il se persuada que ces écrits étaient falsifiés ou totalement faux, et se crut appelé non-seulement à défendre le christianisme dans toute sa pureté, mais encore à en rétablir les sources dans leur primitive condition.

A partir de cette époque, Marcion avait une double lutte à soutenir dans Sinope, et sa position y devenait assez pénible pour qu'il désirât en sortir, quand même son père ne l'eût pas exclu de sa communauté, soit pour ses opinions, soit pour la faiblesse qu'on lui reproche.

Il se rendit à Rome. L'espoir d'y être mieux compris a pu être un des motifs déterminants de ce voyage. Rome, en effet, était plus instruite que la province de Pont. Les chrétiens y suivaient une ligne antijudaïque à laquelle les avaient disposés naturellement les mœurs du polythéisme. Ils différaient notamment des chrétiens judaïsants dans la célébration de Pâques. Cette particularité était

alors assez remarquable pour qu'il en fût question dans toutes les Églises chrétiennes. Il était assez singulier qu'une trentaine d'années après la mort du dernier des apôtres, on ne fût plus d'accord sur un objet de cette nature pour que Marcion en entendît parler. Est-ce à ce fait ou à d'autres qu'il avait rattaché ses espérances? On l'ignore.

Quoi qu'il en soit, Marcion vint à Rome à l'époque où ce débat s'agitait entre S. Polycarpe, l'élève immédiat de S Jean, et Anicet, le neuvième évêque de Rome. L'opinion d'Anicet, contraire aux usages judaïques, était de bon augure pour Marcion, et pouvait le consoler de la pieuse rudesse avec laquelle l'évêque de Smyrne doit l'avoir traité.

S. Philastre rapporte que Marcion se rendit d'abord à Éphèse, où régnaient diverses doctrines; qu'il s'y entretint avec les disciples de S. Jean (dont il pouvait le mieux apprendre quel était l'auteur de l'Apocalypse); que, repoussé par eux, il se rendit à Rome; qu'ayant rencontré S. Polycarpe dans cette cité, et lui ayant demandé s'il le reconnaissait, cet évêque lui répondit : *Oui, je te reconnais pour le fils de Satan.* Le fait étant possible et se conciliant avec la chronologie, nous le relatons, quoiqu'il pût bien n'être qu'un pendant à la

légende sur S. Pierre et Simon le magicien.[1]

Quelques écrivains rapportent qu'à la demande de son propre père, Marcion fut excommunié à Rome, dès son arrivée, comme il l'avait été à Sinope. D'autres mettent le zèle et le dévouement qui animaient ce père à côté de la grandeur d'âme du premier consul de Rome immolant ses enfants. Mais ce fait est très-douteux. Marcion paraît, au contraire, avoir été reçu dans la communauté de Rome. Il est certain qu'il lui fit un don considérable[2]. Or, l'Église de Rome n'aurait pas accepté ce don de la part d'un homme qu'elle rejetait de son sein. Marcion doit même avoir demandé un grade dans cette Église, et ne s'en être séparé qu'à cause du refus qu'il aurait essuyé, explication banale de tous les schismes, et qui doit obtenir peu de foi quand il s'agit d'un homme de ce caractère.

Marcion, admis ou non dans l'Église de Rome, ne put pas longtemps se faire illusion sur les sentiments qui la dominaient. Pour en sonder les docteurs sur les rapports qu'ils établissaient entre le christianisme et le judaïsme, il leur demanda

1 III, 3.
2 Tertull., *De præscript.*, c. 30.

comment ils entendaient ces paroles du Sauveur : *Et on ne met point non plus du vin nouveau dans de vieux vaisseaux, parce que, si on le fait, les vaisseaux se rompent, le vin se répand, et les vaisseaux sont perdus; mais on met le vin nouveau dans des vaisseaux neufs, et ainsi le vin et les vaisseaux se conservent.*[1]. Ils lui répondirent simplement que cela voulait dire : les cœurs pervertis des Pharisiens et des Scribes ne sont pas dignes de recevoir la doctrine de l'évangile.

Cette réponse fit voir à Marcion qu'on ne comprenait pas à Rome les subtilités qu'il s'était créées, car il entendait ce passage de l'impossibilité qu'il y avait à mettre le christianisme, le vin nouveau, dans les vieilles outres du judaïsme. Bientôt il manifesta plus clairement ses opinions, et dès lors il fut excommunié.

Dès lors aussi il défendit ses idées et les présenta en forme de système, afin de se faire des partisans. Mais il se distingua toujours des autres Gnostiques par son dédain pour tout ce qui lui paraissait de pure spéculation. Il est à croire que ce fut plutôt pour chercher des solutions que pour

---

1 S. Matthieu, chap. IX, v. 17.

faire secte qu'il combattit la foi orthodoxe; cependant il regardait la vie comme un combat, et s'il souffrait d'être combattu, il se faisait de ses souffrances un tel mérite, que ses adversaires eussent eu mauvaise grâce de le lui ravir. A en juger par les épithètes qu'il donnait à ses partisans, la haine dont ils étaient l'objet ne manquait pas d'énergie, car il les appelait ordinairement *συμμισούμενοι καὶ συνταλαίπωροι*, confrères de haine et d'infortune.[1]

Jusque-là il n'avait embrassé qu'une ou deux idées qui l'éloignaient de l'Église. Mais ces idées étaient fondamentales. Elles répondaient d'ailleurs à celles de Cerdon, docteur qu'il rencontra dans Rome et dont le rapprocha la communauté de son infortune religieuse.

Leurs communications réciproques les amenèrent à un système qui, parmi tous ceux que professèrent les écoles gnostiques, fut à la fois le moins hétérodoxe et le plus ascétique. On l'attribue ordinairement à Marcion, celui d'entre eux qui joignait le plus d'activité et de talent à la piété la plus remarquable, et je pense qu'on a raison.

Loin de partager avec d'autres Gnostiques la

1 Tertull., *cont. Marc.*, *IV*, 9.

prétention de compléter le christianisme par les doctrines de la Grèce, de l'Égypte ou de la Perse, Marcion professa l'opinion, qu'aucun autre système n'approchait de celui des chrétiens, que le Dieu de bonté qu'a fait connaître le Sauveur ne s'était révélé que là, qu'il ne s'était manifesté sous ce rapport ni dans la nature, ni dans le judaïsme, ni dans le polythéisme.

Toutefois Marcion prétendait qu'il fallait rétablir cette révélation dans sa pureté primitive, et la dégager de dessous les altérations qu'y avaient jointes les apôtres, empêchés par leurs préventions de comprendre le Sauveur.

Les docteurs de l'Église convenaient aussi que les idées judaïques des apôtres les empêchèrent longtemps de comprendre le Sauveur, et qu'elles le mirent dans le cas de leur dire, même dans les derniers temps, *qu'il aurait encore beaucoup de choses à leur communiquer, mais qu'ils étaient incapables de les saisir.* Toutefois ces docteurs admettaient qu'après la mort de Jésus-Christ et à la suite des communications du Saint-Esprit, les apôtres avaient compris parfaitement leur maître, *et qu'ils avaient été introduits par ces dons spirituels dans toutes les vérités*, comme il le leur avait annoncé.

Marcion niait ce fait, en s'appuyant sur certaines opinions que les apôtres paraissaient avoir conservées jusque dans les derniers temps, et qu'ils lui semblaient allier, en général, avec un attachement pour le judaïsme qu'il ne pardonnait à personne. Il entendait parler du chiliasme et de la venue de Jésus-Christ.

Marcion reprocha, de plus, aux successeurs des apôtres, d'avoir altéré à leur tour la doctrine déjà altérée qu'ils en avaient reçue. Il procédait ainsi avec une indépendance d'opinion que les écrivains modernes les plus téméraires ne professent qu'en balbutiant.

Marcion se distinguait aussi des Gnostiques les plus hardis de son temps. Sans prétendre posséder, comme eux, des traditions secrètes qui le missent au-dessus des opinions reçues, il se borna aux volumes sacrés des chrétiens. Mais, sous prétexte de les avoir authentiques, il arrangea ces volumes d'après son système, et il rejeta, sans la moindre hésitation, les livres ou les textes qui ne lui paraissaient pas purs, et il corrigea d'une main arbitraire tout ce qu'il disait altéré.

Ses contemporains s'élevèrent vivement contre ces procédés : l'Église, ayant à lutter à la fois contre le peuple, les philosophes, les prêtres et les cé-

sars du polythéisme, sans parler des Juifs qu'elle avait quittés, jugea avec rigueur tous ceux qui déchiraient son sein. Pour nous, que n'agitent plus les mêmes passions, nous devons à Marcion plus d'impartialité. Vouloir distinguer le vrai du faux à une époque où les divers partis répandaient tant d'écrits pseudonymes, était une entreprise louable. Les écoles grecques et judaïques d'Égypte s'étaient décréditées en voulant se surpasser dans la fabrication de ces sortes d'ouvrages [1]. Les écrivains chrétiens marchaient sur les traces des unes et des autres avec une pieuse imprudence. Déjà ils ne se bornaient plus à publier des œuvres sous les noms que vénéraient le polythéisme et le judaïsme; déjà, la Sibylle de Cumes et les Patriarches de Canaan ne leur suffisant plus, ils mettaient leurs opinions et leurs récits légendaires dans la bouche de leurs plus saints prédécesseurs, et vendaient à la crédulité des fidèles des évangiles et des actes qui altéraient au même degré la foi et l'histoire. Dans ce péril, n'était-il pas sage de porter le flambeau de la critique sur tout ce que l'on attribuait aux évangélistes et aux apôtres? Et si

---

1 Matter, Histoire de l'école d'Alexandrie, 2.e édit.

Marcion se fût borné à diriger ce flambeau sur les textes sacrés, n'eût-il pas mérité des éloges?

Mais au lieu d'examiner en savant, il retrancha en homme de parti, et ne fit qu'une œuvre stérile.

Il avait remarqué que S. Paul, dans son épître aux Galates [1], s'était plaint de quelques faux apôtres qui altéraient la vérité de l'Évangile par des opinions judaïques. Il supposa que, dans ce passage, l'apôtre entendait ou des rivaux dans l'apostolat, ou des collègues, et qu'il reprochait aux uns ou aux autres d'ébranler, par ces altérations historiques ou dogmatiques, l'authenticité des véritables Évangiles. [2]

Marcion tirait de cela l'induction, que la publication de faux Évangiles ou la falsification des véritables avait commencé dès les temps apostoliques, et cette induction, si mal qu'elle fût motivée, lui fit porter sur l'authenticité des codes chrétiens un jugement très-différent de celui qu'il portait sur la condition des codes hébreux. Ici, il admettait tout, attribuant tout à des puissances subalternes. Là, il rejeta la majeure partie de la collection, se réservant de traiter le reste suivant

---

1 Chap. II, v. 4 et *passim*.

2 Tertullien, *C. Marcionem, I,* 20; *IV,* 3.

les principes de sa critique, c'est-à-dire, de son système.

Marcion avait-il nos Évangiles et nos Épîtres, notre nouveau code tel qu'il fut constitué un peu plus tard par les conciles ? Cela est douteux ; mais ce qui est certain, c'est qu'il ne s'attacha qu'à un seul des quatre évangélistes.

Quelques contradictions qu'une exégèse défectueuse ne savait point resoudre, peuvent l'avoir engagé, ainsi que plusieurs autres, à ne s'attacher qu'à un seul d'entre eux.[1]

CHAPITRE IV.

L'évangile de Marcion.

L'Évangile qu'il préféra s'accordait avec celui de S. Luc. Une sorte de prédilection pour S. Paul, dont cet évangéliste partagea quelquefois les missions, peut avoir motivé ce choix. Cependant il n'est pas certain que Marcion ait considéré S. Paul comme possédant la pure doctrine de Jésus-Christ ; car, s'il admettait en général ses Épîtres et l'Évangile de S. Luc, qu'il supposait cité par lui, il y

---

1 *Origenis Opp., t. X, in Joh., II, p.* 163. — Tertull., *adv. Marc., IV,* 2.

réformait beaucoup de choses, et l'on ignore s'il prétendait ainsi corriger S. Paul ou ceux qui l'avaient altéré.

Ce qui ne se conçoit guère, c'est que Marcion ait pu se résoudre à rejeter celui des évangiles qui était le plus répandu dans l'Asie mineure, celui de S. Jean, dont il connaissait des disciples qui pouvaient lui attester l'authenticité de cette composition? Sa prévention contre l'Apocalypse fut-elle donc si forte qu'elle le déterminât à ne rien admettre de S. Jean? Ou bien les retranchements qu'il eût été obligé de faire à cet Évangile pour le mettre en harmonie avec ses doctrines favorites, étaient-ils trop considérables. Ou bien, ennemi de tout plaisir, Marcion aurait-il choisi l'Évangile de S. Luc pour éviter le récit de la noce de Cana et quelques paraboles où il est question de banquets?

Dans tous les cas, les travaux *critiques* de Marcion ont provoqué ceux de plusieurs écrivains de nos premiers siècles, et ils ont concouru de cette manière à une conservation plus scrupuleuse des textes. De nos jours, on a singulièrement exagéré le mérite de ces travaux, les uns par des affirmations tranchantes, les autres par des hypothèses très-hasardées.

« Les Marcionites furent des sceptiques éclairés.
« En général, les fondateurs de quelques sectes
« étaient moins aveuglés par des préventions que
« leurs adversaires, qui les stigmatisaient d'anathèmes,
« et les Marcionites offrent les premiers
« exemples d'une critique biblique," disait Eichhorn.[1]

L'*évangile de Marcion*, selon d'autres, a été pour les chrétiens franchement détachés du judaïsme et partisans de l'*universalisme* de S. Paul, ce que l'*évangile des Hébreux*, composé en Palestine, était pour les chrétiens judaïsants.

D'autres encore ont pensé que cet évangile avait été rédigé sur quelque document primitif, sous les yeux de celui des apôtres qui a le plus combattu le *particularisme* des Juifs, et qui a fait sortir avec plus d'éclat la religion chrétienne dans toutes ses conséquences et dans toute sa pureté, des entraves que prétendaient lui imposer quelques zélateurs de Moïse et des prophètes.

D'autres ont demandé, si l'écrit que nous appelons aujourd'hui *évangile de S. Luc* n'aurait pas été rédigé, au second siècle de notre ère, d'après l'évangile dont se servait Marcion, et ne porterait

---

1 *Einleitung in das N. T.*, vol. I, p. 676, 701, 716.

pas, dans les additions qui le distinguent, les traces de la lutte que soutenait Marcion?

A force de questions et d'hypothèses on arrivait à demander, si l'évangile de Marcion ne serait pas, par hasard, un document des plus anciens et des plus purs, et s'il ne faudrait pas considérer comme autant d'additions suspectes tout ce que renferment, de plus que ce texte, les Évangiles que l'Église a reçus dans son canon?

Voilà de graves discussions, qui jusqu'ici nous sont demeurées étrangères, mais qui ont vivement préoccupé quelques savants d'Allemagne. Semler[1], Loeffler[2], Corodi[3], Eichhorn[4] et Schmidt[5], d'un côté, Storr[6], Paulus[7], Hug[8], Arneth[9], Schütz[10],

1 *Freye Untersuchung d. Kanon.* Halle, 1771 et suiv.

2 *Diss. Marcionem, Pauli Epistolas et Lucæ Evangelium adulterasse dubitatur. Traj. ad. Viadr.*, 1788, in-4.°

3 *Beleuchtung des jüd. u. christl. Bibelkanons*, Halle, 1792.

4 A l'endroit cité.

5 *Handbuch der christl. Kirchengesch.*, *I*, *p.* 264. — Henke, *Magaz. für Religionsph.*, 5, page 468.

6 *Ueber den Zweck der evang. Geschichte*, page 254.

7 *Exegetisches Conservatorium*, *I*, *p.* 12, 115, 146.

8 *Einleit. in die Schriften d. N. T.*, *I*, 65, 2.e édit.

9 *Ueber das Evang. von Marcion. Linz*, 1809.

10 *De evangeliis quæ ante evangelia canonica in usu Ecclesiæ* etc. *Regiom.*, 1812.

Gratz[1], Néander[2], Hahn[3] et Olshausen[4], d'autre part, ont tour à tour fait valoir, les premiers, pour l'évangile de Marcion, les autres, pour celui de S. Luc, tout ce que les textes et l'art des combinaisons ont pu fournir d'arguments à la critique.

Il n'a fallu rien moins que la presque-unanimité des anciens pour conserver à l'évangile de S. Luc la place qu'il occupe depuis dix-sept siècles, et pour faire voir que celui de Marcion, loin de nous offrir un texte primitif, n'était plus concis et plus simple que par suite des mutilations arbitraires que ce docteur faisait subir au texte qu'il suivait. En effet, les écrivains des premiers siècles, à partir de l'époque où ils ont pu connaître l'évangile de Marcion, rendent à cet égard des témoignages à tel point unanimes, que, s'il est des certitudes pour la critique, elle trouve assurément dans leurs paroles toute celle qu'elle peut demander.

S. Irénée, qui vécut en même temps que Marcion, et qui s'instruisit scrupuleusement des doctrines dissidentes, avait sous les yeux le canon de

---

1 *Ueber Marcionis Evang. Tübing.*, 1818.

2 *Genetische Entwickelung der vornehmsten gnostisch. Syst.*, *p.* 314.

3 *Das Evangel. Marcions. Kœnigsb.*, 1823.

4 *Aechtheit der Evang.*, p. 107 et suivantes.

ce chef de parti. Il se proposait de le réfuter avec les seuls morceaux qu'on y conservait de S. Luc.[1] Ce projet, il ne put le réaliser; mais Tertullien et S. Épiphane, et, en partie, l'auteur anonyme d'un Dialogue [*de recta fide*] qui se trouve dans les œuvres d'Origène, l'exécutèrent après lui.

Tertullien, dont les premières années touchaient aux dernières de Marcion, et qui connut ses disciples, avait également sous ses yeux l'évangile et l'*apostolos* des Marcionites[2]. Or il peint, de même, le premier comme une mutilation de S. Luc. Il nous apprend, au surplus, de la manière la plus précise, que Marcion ne convenait point que son évangile fût de cet auteur. Il n'attribuait son évangile, dit Tertullien, à aucun auteur spécial; il voulait, sans doute, faire croire qu'il remontait plus haut que les évangélistes; il l'appelait, probablement, l'*Évangile de Jésus-Christ*, et soit que ses successeurs se trompassent sur sa pensée, soit qu'ils prissent celle qu'il désirait, ils enseignèrent qu'il attribuait à Jésus-Christ lui-même la rédaction de cet évangile. Ils ajoutaient qu'après la mort

1 Irén., *I*, 29; *III*, 11 et 12.

2 Tertull., *adv. Marcionem, IV*, 2, 4, 5. *Præscript.*, *c.* 29, 37, 38.

du Sauveur, cet écrit fut achevé par S. Paul.[1]

Origène[2], S. Éphrem[3], S. Cyrille[4], S. Épiphane[5], Théodoret[6] et quelques autres, confirment les données de Tertullien et de S. Irénée.

S. Épiphane, qui a consacré aux Marcionites et à leur canon un traité fort étendu, dit positivement : « Marcion n'a que le seul évangile de S. Luc, « encore l'a-t-il mutilé dès le commencement, à « cause du récit de la naissance du Sauveur.[7] « Non-seulement il en retrancha le commencement, en se faisant plus de mal à lui-même « qu'à l'évangile, mais il rejeta encore, de la fin « et du milieu, beaucoup de paroles de vérité. « Il osa même y substituer d'autres choses.[8] »

Tertullien et S. Épiphane s'accordent sur ces

---

1 *Evangelio suo nullum adscribit auctorem.* Tertull., *Dial. c. Marcion., II, p.* 60, *ed. Wetsten.*

2 *C. Celsum, II, c.* 27. *Cf. Opp.*, éd. de la Rue, t. I, page 6.

3 *Hymn.* 22, 24, 27, 37, 50, 52, *Opp. syr. et lat.*, *edit. Bened. et Assemano, t. II.*

4 *Catechesis, VI.*

5 *Hæres.*, *XLII.*

6 *Hæretic. fabular.*, *I*, 24.

7 S. Épiphane dit Σύλληψις, *conceptio*, et ces données étaient contraires au dokétisme de Marcion.

8 Epiph., *Hæres., XLII, p.* 309 à 322, *ed. Colon.*

données. Cependant, le dernier a pu rencontrer un exemplaire de l'évangile marcionite différant en plusieurs endroits de celui que possédait le premier, cinquante ans auparavant. Ce phénomène n'avait eu rien de surprenant, si les disciples de Marcion ont continué d'arranger leur évangile suivant leur polémique, avec la même liberté que leur maître, et l'on conçoit que les exemplaires de cet évangile qui tombèrent entre les mains de quelques autres écrivains des premiers siècles, par exemple, d'Origène et de l'auteur du Dialogue *de recta fide*, différèrent beaucoup. D'après le témoignage de leurs adversaires, les Marcionites y avaient inséré des passages de S. Mathieu et de S. Jean.

Après avoir établi le fait attesté par toute l'Église ancienne, que Marcion, loin de posséder un évangile primitif, mutila celui de S. Luc au profit de ses opinions, nous allons donner quelques détails sur ses opérations critiques.

Les deux premiers chapitres, relatant l'annonciation et la naissance de Jésus-Christ, furent rejetés pour les motifs que vient de nous indiquer S. Épiphane [1]. Il est probable que le récit de la

---

1 *Cf.* Tertull., *IV*, 8; *De carne Christi*, 1 et 2.

circoncision qui ne s'accordait nullement avec le dokétisme, et le rapport du voyage de Jérusalem où Jésus-Christ était resté au temple des Juifs, déplaisaient également à Marcion.

C'est avec le troisième chapitre de S. Luc que Marcion commençait son code, par le récit d'une descente subite et inattendue de Jésus-Christ dans Caphernaüm. Il combinait ce commencement avec le trente-unième verset du quatrième chapitre, car l'histoire de la tentation lui fit rejeter la majeure partie de ce chapitre.

Le verset trente-deux, qui rapporte, que sa manière d'enseigner remplissait ses auditeurs d'étonnement, entrait parfaitement dans les idées de Marcion; il attestait, à ses yeux, que cet enseignement était contraire à tout ce que l'on avait entendu autrefois. Il le conserva.

Le trente-quatrième verset le gênait de nouveau, en donnant à Jésus-Christ le village de Nazareth pour lieu natal. Il retrancha ce mot de Nazareth.

Les cris du démoniaque lui convenaient. Ils attestaient la surprise qu'inspirait le nouvel ordre de choses établi par ce génie supérieur qui bouleversait l'empire des mauvais esprits.

Les paroles que Jésus-Christ adresse au démon,

reçurent de Marcion une interprétation fort curieuse. Le Sauveur reprit le démon, disait le docteur de Sinope, parce que cet enfant des ténèbres prétendait connaître Jésus-Christ, en l'appelant le *saint de Dieu*, tandis que le vrai Dieu était encore inconnu, aussi bien que son envoyé.

Au verset trente-cinq succédaient quelques passages tirés des versets seize à trente, et Tertullien profita du verset vingt-neuf, que conservait Marcion, pour lui prouver que Jésus-Christ n'a pu avoir une simple apparence de corps, les Juifs ayant voulu le saisir et le précipiter du haut d'une montagne. Les versets quarante et quarante-un, relatant une imposition des mains, servant au même but, furent aussi maintenus.

Le verset quatorze du cinquième chapitre, rapportant l'ordre donné par Jésus-Christ à un lépreux de se conformer aux rites judaïques, pouvait déplaire à Marcion. Il le conserva pourtant, en disant que Jésus-Christ avait trop d'indulgence pour exiger que les Juifs renonçassent tout à coup à des lois si longtemps observées.

Il conserva même l'expression de *fils de l'homme*, au verset vingt-quatre ; Jésus-Christ, disait-il, voulait bien *paraître* tel.

Le récit de la bienveillance avec laquelle le

Sauveur traita le publicain, lui faisait plaisir; il prétendait que cette bienveillance provenait de ce que le publicain était adversaire de la loi que Jésus-Christ allait combattre.

Il expliquait les différences entre les disciples de S. Jean et ceux de Jésus-Christ, dont parle le verset trente-trois, par la circonstance que l'un de ces chefs servait le *Dieu des Juifs*, et l'autre le *Père inconnu*, l'Être suprême. La parabole du *vieux vêtement* et du *vin nouveau* était, pour Marcion, la manifestation la plus éclatante et la plus solennelle de la grande antithèse du christianisme contre le mosaisme.[1]

La première partie du sixième chapitre lui fournissait une nouvelle preuve, que Jésus-Christ n'attachait aucun prix à la célébration judaïque du septième jour; mais les anathèmes prononcés au vingt-quatrième verset étant peu conformes à l'idée qu'il se faisait de son Dieu de mansuétude, il prétendait qu'ils devaient s'entendre plutôt dans le sens de l'admonition que dans celui de la malédiction.

Les versets vingt-sept à trente-un lui fournis-

---

1 Voyez ci-dessus, page 227 et 228.

saient l'une des principales antithèses entre l'ancienne et la nouvelle religion.

Il conservait le chapitre sept, en disant, à l'occasion du verset vingt-trois, que S. Jean prenait de Jésus-Christ un sujet de chute et de scandale, parce qu'il ne pouvait pas reconnaître en lui le Christos du Démiurge. Il s'applaudissait surtout du verset vingt-huit de ce chapitre, en faisant remarquer qu'en effet le plus petit du royaume de Dieu était plus grand que le prophète le plus distingué de l'empire du Démiurge.

Les versets vingt-neuf à trente-cinq, ne lui convenant pas, furent rejetés. Il lui paraissait contraire à la nature de Jésus-Christ *de boire du vin.* Cependant, son dokétisme aurait pu s'accommoder de cette action : l'ange Raphaël, étant avec Tobie, avait fait semblant de boire et de manger.

Au chapitre huit, le verset dix-neuf, qui parle de la mère et des frères de Jésus-Christ, fut retranché. Marcion prétendait qu'on avait annoncé une mère et des frères du Sauveur uniquement pour lui tendre un piége, et qu'il y répondit : *Qui est ma mère ? Qui sont mes frères ?* Marcion empruntait cette phrase à S. Matthieu, et la plaçait dans S. Luc, avant ces mots : *Ma mère et mes frères sont ceux qui écoutent ma parole.*

La suite lui fournissait l'occasion d'un sophisme très-curieux. Jésus-Christ, dit-il, adressa des paroles de bienveillance à la femme malade, pour la récompenser de n'avoir pas suivi la loi du chapitre quinze du Lévitique. [1]

Il trouva au chapitre neuf une exhortation aux Juifs de ne plus écouter ni Moïse ni Élie, mais le seul envoyé du Dieu suprême. Sa passion pour les antithèses le conduisit à une sorte de mauvaise plaisanterie au sujet des enfants bénis. L'envoyé de l'Être suprême, disait-il, laisse approcher les petits, et les bénit; l'envoyé du Dieu des Juifs, Élisée, fait dévorer les enfants par des ours.

Les versets cinquante-un à cinquante-six se prêtaient encore, sous ses mains, à une antithèse qu'ils suggèrent d'ailleurs naturellement.

Au chapitre dix, verset vingt-un, il retrancha dans la formule, *πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς*, les mots *καὶ τῆς γῆς*, le Dieu parfait ayant un ciel, mais n'ayant rien ou peu de commun avec la terre créée par le Démiurge.

Dans l'oraison dominicale du chapitre onze, il demandait le Saint-Esprit en place de la formule *que ton nom soit sanctifié*, et retrancha celle

1 Loi qui lui défendait de toucher quelqu'un.

de *délivre-nous du mal*, qui, d'ailleurs, manque aussi dans beaucoup d'autres codes.

Les versets quatorze à vingt-six (l'expulsion des démons) lui fournissaient des armes contre les Juifs. Les versets vingt-neuf à trente-deux (sur le miracle de Jonas et la reine du midi écoutant la sagesse de Salomon) furent retranchés, comme contraires à son opinion sur la sagesse des Juifs. Il en arriva de même aux versets quarante-neuf à cinquante-un, qui invoquent la même sagesse, tandis que le quarante-septième (sur le meurtre des prophètes) servait sa haine contre le judaïsme.

Le cinquième verset du chapitre douze (sur la Géhenne) lui rendait le même service. C'est le Démiurge, disait-il, qui a le cruel pouvoir de vous précipiter dans l'enfer, après vous avoir ôté la vie.

Le verset vingt-huit, qui étend la providence jusque sur l'herbe des champs, se trouvait dans l'évangile de Marcion que tenait Tertullien. Il manquait dans celui qu'employait S. Épiphane.

Les neuf premiers versets du chapitre treize furent supprimés par Marcion, le Dieu de bonté ne punissant pas les hommes comme le porte ce passage. Il en fut probablement de même des versets vingt-neuf à trente-cinq, et plusieurs chan-

gements furent faits dans l'intervalle du neuvième au vingt-neuvième.

Au chapitre quinze, la belle parabole de l'*Enfant prodigue* fut entièrement rejetée, comme peignant des plaisirs et des festins, et en général un genre de vie trop frivole pour avoir l'approbation de l'ascétique Marcion.

Le dieu *Mammon* du chapitre quinze était, d'après le système de Marcion, le créateur du monde inférieur. Tertullien s'amuse singulièrement de cette méprise échappée au critique. S. Épiphane ne laisse passer non plus aucune occasion de railler cette ignorance de l'hébreu que les docteurs de la Gnose montrent trop souvent.

Marcion donnait aussi au chapitre seize une explication toute particulière, et y faisait quelques changements qu'il serait trop long d'indiquer ici.

Au chapitre dix-sept il retrancha les versets cinq à dix (ordres donnés au serviteur fatigué de préparer le souper de son maître avant de se mettre à table), comme renfermant des détails peu dignes du christianisme.

Le Samaritain reconnaissant devint pour Marcion le prétexte d'une nouvelle censure du judaïsme et de ses lois.

Les versets trente-un à trente-quatre du chapitre

dix-huit, où le Sauveur paraît en appeler aux prophéties des codes judaïques, furent supprimés, et le récit de l'aveugle guéri fournit à Marcion une antithèse entre Jésus-Christ, qui guérissait les aveugles, et David, qui les maltraitait.[1]

Dans le chapitre dix-neuf, les versets relatant l'entrée de Jésus-Christ dans Jérusalem, l'accomplissement d'une prophétie et d'autres circonstances, furent effacés.

Les versets neuf à dix-huit (la parabole des vignerons infidèles) du chapitre vingt subirent la même proscription.

Au chapitre vingt-un, ce furent le verset dix-huit, qui étend les soins de la Providence jusque sur les cheveux de l'homme, et les versets vingt-un et vingt-deux, qui parlent de l'accomplissement d'une prophétie, qu'on fit disparaître.

Le verset trois du chapitre vingt-deux fut changé, parce qu'il attribuait à Satan l'action d'avoir séduit Judas, tandis que c'était le Démiurge qui l'avait fait, afin d'anéantir son puissant adversaire. Le verset seize fut aussi supprimé, Jésus-Christ n'ayant pas mangé *réellement* l'agneau pascal. Les versets trente-cinq à trente-huit, qua-

---

1 II.e livre de Samuël, chap. V, v. 6 à 8.

rante-deux à quarante-quatre et quarante-neuf à cinquante-un (la mission sans provision, la prière et l'agonie du Sauveur, Pierre frappant de l'épée) eurent le même sort.

Au chapitre vingt-trois, Marcion ne rejeta que les versets quarante-sept à quarante-neuf, c'est-à-dire, les témoignages rendus à Jésus sur la croix.

Il laissa aussi subsister le verset trente-neuf du dernier chapitre, quoiqu'il fût contraire à son dokétisme, relatant que le Sauveur s'était fait toucher pour convaincre les siens de la réalité de sa présence. Il avait pourtant soin de mettre le mot de φάντασμα au lieu de celui de πνεῦμα dans ces mots du Sauveur : « Un esprit n'a ni chair « ni os. »

C'était un des passages que les adversaires, et surtout Tertullien, pressaient le plus, pour réfuter Marcion même par cet évangile mutilé, engagement qu'avait déjà pris S. Irénée, que Tertullien prit à son tour, et qu'il rappelle plusieurs fois dans sa polémique contre Marcion.

En effet, quelque soin qu'eût pris Marcion d'*émonder* l'évangile de S. Luc, il restait toujours quelques textes qui déposaient contre son système.

Il résulte évidemment de ce que nous venons de voir, que toutes ces prétendues réformes cri-

tiques furent dirigées par les opinions de l'auteur; qu'il se fit d'abord un système, et qu'ensuite il s'arrangea un évangile. Il se fût créé moins d'embarras, s'il avait pu se résoudre, au lieu d'emprunter son évangile des communautés apostoliques, d'en composer un nouveau. Mais c'était là chose impossible; tous ses contemporains se seraient élevés contre un tel faussaire.

CHAPITRE V.

L'Apostolos de Marcion.

Si Marcion a possédé la collection des épîtres apostoliques qui a prévalu dans l'Église, il porta la même témérité dans ce qu'il appelait l'épuration de ces écrits.

« Il a, dit S. Épiphane [1], les dix épîtres du saint « apôtre, qui sont les seules dont il se serve. Il « n'admet pourtant pas tout ce qui s'y trouve; il « retranche dans quelques chapitres; il en change « quelques autres. »

Les Épîtres auraient dû embarrasser sa critique encore plus que les Évangiles. Ici, il avait pu choisir parmi quatre rédactions différentes du

1 *Hæres., XLII, p.* 309.

même cycle d'événements. Là, il n'existait qu'une seule rédaction, et les Épîtres étaient, la plupart, adressées à des communautés entières. On était donc réduit à les recevoir ou à braver plusieurs Églises. Cependant, étranger à toute espèce de crainte, et résolu à toute espèce de combat, Marcion rejeta d'abord les épîtres de S. Jean, de S. Pierre et de S. Jacques, et traita ensuite celles de S. Paul comme il avait traité l'évangile de S. Luc.

L'épître aux Romains [1], après avoir subi les ciseaux de Marcion, offrait tant de lacunes, que Tertullien se lassa de les énumérer. Il invita ses lecteurs à se charger eux-mêmes du travail de comparer les deux codes, comme si le code de Marcion eût été réellement à leur disposition. Heureusement que S. Épiphane eut plus de patience. C'est à cet écrivain que nous recourons pour nous faire une idée de l'*Apostolos* de Marcion.

Au premier chapitre, Marcion n'avait changé

1 Cette épître était la quatrième dans la collection de Marcion. Ses dix épîtres se suivaient dans cet ordre : aux Galates, I.re aux Corinthiens, II.e aux Corinthiens, aux Romains, I.re et II.e aux Thessaloniciens, aux Éphésiens, aux Colossiens, à Philémon, aux Philippiens. Voyez Épiph., *Hæres., XLII, p.* 350 *sq.*

que le verset dix-sept, pour ne pas admettre un appel aux anciennes prophéties, mais sa faux destructrice s'était promenée d'autant plus arbitrairement, du verset onze, chapitre huit, jusqu'au chapitre dix. Il ne sauva, du chapitre huit, que les versets douze à dix-sept, qui combattent la Chair et célèbrent l'Esprit d'une manière conforme à son système.

Le chapitre neuf, qui rappelle les prérogatives des Juifs, lui semblait intolérable.

Au chapitre dix, les versets cinq à vingt-un, et au chapitre onze, les versets un à trente-deux, qui citent avec éloge Moïse et les prophéties, furent proscrits. Il conserva pourtant les versets trente-quatre et trente-cinq de ce chapitre, quoique ce soient les paroles d'un prophète. Ce n'était pas non plus par inconséquence; il les attribuait au Dieu suprême.

Les deux derniers chapitres de cet ouvrage furent entièrement retranchés.[1]

Dans la première épître aux Corinthiens, il glissa, pour gagner une antithèse plus tranchante entre les hommes attachés à l'Être suprême et les

---

1 *Cf.* Eichhorn, *Einleitung*, etc., vol. III, première partie, page 35, note 1.

autres, le mot de σοφία après celui de δύναμις, au verset dix-huit, et il mettait : la prédication de la croix est une *folie* à ceux qui périssent, mais pour nous qui sommes sauvés, elle est la puissance et la *sagesse* de Dieu.

Ennemi du mariage, il eut le courage de supprimer au chapitre onze cette phrase qui proclamait une ère nouvelle dans les rapports des deux sexes : *La femme est la gloire de l'homme.*

Il ne fit que de légères altérations au chapitre quinze de cet écrit, et de plus légères encore dans la seconde épître à la même communauté.

Dans l'épître aux Galates, au contraire, il rejeta les versets six à neuf du troisième chapitre, qui font l'éloge d'Abraham, organe du Dieu des Juifs. Le verset treize lui fournit une antithèse entre le Démiurge, qui maudit l'homme attaché à la croix, et le Dieu des chrétiens, qui bénit le genre humain par la mort sur la croix.

Les versets quinze à vingt-cinq, les versets vingt-sept à vingt-neuf (sur la loi et la postérité d'Abraham) succombèrent, et les deux premiers du quatrième chapitre (sur l'héritier encore enfant et ne différant en rien de l'esclave) furent proscrits également. Ce chapitre subit encore quelques autres altérations; Marcion interprétait d'ail-

leurs allégoriquement ce qu'il y conservait de contraire à son système.

L'épître aux Éphésiens, que Marcion intitulait aux Laodicéens, ne subit que peu de mutilations. Cependant, au verset neuf du chapitre trois, où il est dit que Dieu a tout créé par Jésus-Christ, Marcion retrancha les mots διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, le Dieu parfait et son Christos n'ayant rien créé, disait-il, dans le monde sensible.

Par la même raison, il supprima le verset seize du premier chapitre de la lettre aux Colossiens, qui attribue au même Dieu la création des deux mondes.

Il en fut de même d'une idée de la seconde épître aux Thessaloniciens, chapitre premier, verset huit, qui annonce que le Sauveur viendra, au milieu des flammes, se venger de ses ennemis. Marcion retrancha les mots ἐν πυρὶ φλογὸς. S. Épiphane fut si indigné des nombreuses mutilations qu'avaient subies les épîtres aux Thessaloniciens, qu'il n'en voulut rapporter aucune.

Les épîtres à Philémon et aux Philippiens étaient tellement altérées aussi, au jugement de S. Épiphane, que cet écrivain n'a rien voulu en signaler particulièrement.

Celle aux Philippiens était la dixième, et par

conséquent la dernière qu'adoptait Marcion. Il rejetait tout le reste.[1]

Tertullien dit donc avec raison que, dans sa critique aussi capricieuse que violente, Marcion s'était moins servi du style que de l'épée, et qu'il avait mis cette épée au service de son système.[2]

En faisant connaître avec quelque détail les sources que Marcion s'arrangea pour son système, nous en avons déjà indiqué les dogmes les plus essentiels, et quelques traits vont en achever l'esquisse.

CHAPITRE VI.

La doctrine de Marcion. — Les deux principes. — Le monde.

Au premier aspect, Marcion paraîtrait avoir admis trois principes : une *matière* éternelle, principe du mal ; une *intelligence* d'une sagesse et d'une puissance très-bornée, mais d'une rigoureuse justice;

---

1 Epiphane, *Hæres., XLII.* — Schelling, *De Marcione epistolarum Paulinarum emendatore, Tubingæ*, 1795. — Hahn, *Das Evangel. Marcions, p.* 50 *sq.* — Dewette, *Einleit. ins N. T., p.* 160.

2 *De præscript., c.* 37. *Marcion enim exerte et palam machæra non stilo usus est, quoniam ad materiam suam cædem scripturarum confecit.*

VI.

l'Être suprême.

rapport avec

La Gnose ne connaît

n'en avait

n'allait pas

;e
e;
iis
n'a
ni-
na-
èce
Dé-
cipe
e lui
ormé

n'avait
t com-
tueuse.
balistes,
D'après
premiers
Démiurge;
donné le
d'un arbre
ant engagés,

Satan ; et l'intelligence suprême ou le bien, dont la partie la moins parfaite, la plus extérieure, quant au Plérôme, est le créateur et le gouverneur du monde visible. Un troisième, était-il possible? Marcion a-t-il pu en admettre un? Il paraît bien que, dans sa haine contre le dieu des Juifs ou le Démiurge, il n'a pas voulu le mettre en rapport avec l'Être suprême, et a laissé croire qu'il lui était étranger; mais lui avait-il assigné une origine indépendante?

C'eût été là une lacune dans son système.

Aussi Apelles, successeur de Marcion, enseignait déjà que le Démiurge était une puissance, un ange du Dieu parfait [1]. Tertullien peint cet enseignement comme une déviation de la doctrine du maître, et atteste par là que Marcion donnait une origine différente au Créateur; cependant le maître lui-même avait indiqué cette voie à son disciple, en comparant, en quelque sorte, le Démiurge avec un ange [2], en l'appelant un avorton (de l'Être suprême) [3], et en le rapprochant du

---

1 Tertull., *De præscript. adv. hæret., c.* 34.

2 Tertull., *Adv. Marc., lib. V, c.* 2.

3 Ἔκτρωμα, Titus Bostr., *In Canisii ection. antiq., ed. Basnage, lib. III, p.* 144.

Dieu de perfection par l'attribut de la parfaite justice qui le caractérise. Nous savons, d'ailleurs, par un contemporain de Marcion et de son disciple Apelles, que le chef de cette école n'enseignait que *deux principes.*[1]

Le premier de ces principes, l'Être suprême, n'a rien créé de sensible. Il ne crée, en général, que par déploiement de ses puissances, et le monde, qui n'est qu'une partie du second principe ou de la matière revêtue de forme, est trop contraire à sa nature et trop indigne de ses perfections, pour qu'on pût croire que sa main y a touché.

C'est le Démiurge qui l'a formé. Il l'a fait d'une partie de la matière éternelle et mauvaise qu'il avait obtenue, par convention, du principe du mal, et qu'il retient contre lui par une sorte de violence.

Ses intentions, en formant ce monde, étaient bornées, mais elles étaient justes. Malheureusement il fut incapable de les réaliser, sa faiblesse n'ayant pu maîtriser entièrement ni la matière ni ses esprits, et ces esprits lui résistant encore sans cesse, détruisant quelquefois ses plus beaux ouvrages et y répandant toujours autant de mal que possible. S'il avait eu plus de puissance, le monde

1 *Eusebii Hist. eccl., V, c.* 13.

serait meilleur qu'il n'est, quoique ses idées ne fussent point elles-mêmes de l'ordre le plus élevé.

Marcion ne parle pas d'une chute du Démiurge, et ne pouvait point en admettre, sans dériver de l'Être suprême l'origine de cet agent. Ainsi, ni l'orgueil ni la jalousie satanique ne jouent aucun rôle dans ce système. On voit qu'il simplifie les idées de ceux qui l'avaient précédé.

Dans d'autres systèmes, le Démiurge agit d'après des idées supérieures qu'il ne comprend pas lui-même; ici c'est son propre génie qu'il suit. Mais il est contrarié par les esprits inhérents en quelque sorte à la matière; car Marcion prenait l'idée d'esprit dans un sens très-étendu, en y comprenant non-seulement les principes destructeurs de la nature, qui sont des effets du génie du mal, mais encore les insectes et les reptiles dangereux, qui sont ses agents [1]. Ce sont les dews du zoroastrisme. [2]

La même impuissance du Démiurge se décèle dans la création et dans toute la destinée de l'homme, œuvre de cet agent.

---

1 Ephræm. Syrus, *vol. II, hymn.* 21, *p.* 483.

2 Voyez Zend-Avesta, v. I, 2.e part., p. 420; vol. II 158, 191, 195.

avec leurs familles, comme un peuple de prédilection. Il leur prodigua toutes sortes de faveurs terrestres, telles qu'il en pouvait accorder; néanmoins, sa rigoureuse justice les courba sous les lois de Moïse, qu'il changea plusieurs fois assez arbitrairement, et dont il n'adoucit le joug qu'en accordant aux Hébreux l'un des pays les plus fertiles, et en les appelant, après leur mort, dans le *Scheol*, au sein d'Abraham; tandis qu'il abandonnait les autres nations au pouvoir de la matière et des démons, en les punissant rigoureusement pour leurs fautes.

C'est ainsi qu'il traita particulièrement les Égyptiens et les Canaanites, les habitants de Sodome et de Gomorrhe; c'est ainsi qu'au déluge il allait faire périr le genre humain presque tout entier.

Quoique malheureux, les Juifs furent donc les bienheureux de la terre, en comparaison des autres peuples.

Pour les récompenser de l'espèce de fidélité qu'ils montraient à son culte cérémoniel et pénible, le Démiurge forma le plan d'étendre un jour leur domination sur la terre; cependant il ne parvint pas à réaliser un projet qui flattait son amour-propre autant que le leur.

Il ne fut guère plus heureux dans l'accomplis-

sement d'une prophétie par laquelle il consolait leurs peines. Son fils devait leur apparaître, un jour, revêtu d'une haute puissance. Il devait réunir leurs tribus éparses; fonder pour elles un seul empire sur toute la terre; juger sévèrement les Polythéistes qui méprisaient son autorité; étendre sur le monde entier la domination du Dieu juste, et, au terme de la carrière terrestre, conduire tous les siens dans le sein d'Abraham.

On voit que dans ses idées sur le Messie du Démiurge, qu'il distinguait avec soin de celui de l'Être suprême, Marcion réunissait les opinions des Juifs, celles de quelques autres sectes gnostiques, et une partie de celles de l'évangile.

Ce Messie devait arriver après les plus violentes commotions dans l'ordre moral et physique, car Marcion adoptait le tableau prophétique que Jésus-Christ avait tracé au chapitre vingt-quatre de l'évangile de S. Matthieu, et en même temps il se conformait à l'idée de Simon, qui voulait que le Rédempteur vînt corriger de grands désordres physiques et moraux. En effet, nous ferons remarquer en passant, que les idées des Marcionites se rencontrent fréquemment avec celles que les *Clémentines* attribuent aux Simoniens. La plus cruelle et la plus injuste des calamités allait peser

sur la foule des nations auxquelles rien n'avait parlé au nom du Démiurge, encore moins au nom du Dieu suprême; car Marcion expliquait la faiblesse de tous les anciens systèmes par cette circonstance, que l'Être suprême ne s'était point révélé avant l'apparition de Jésus-Christ [1]. Mais le Dieu d'amour et de perfection ne put souffrir un tel événement. Soit compassion pour cette création du Démiurge qui jusqu'alors lui avait été entièrement étrangère, soit sentiment de justice, il résolut d'appeler à de meilleures destinées tout le genre humain, de se révéler aux hommes, et, loin de les éprouver encore une fois, comme le Démiurge, par des lois pénibles, de communiquer à tous ceux qui l'accueilleraient, sa sainteté et son bonheur par le Christ.

CHAPITRE VIII.

Christologie.

Entièrement inconnu aux hommes, car il est absolument le Πατὴρ ἄγνωστος des autres systèmes, Marcion lui donnait même l'épithète de ξένος, et quelquefois celle de ἐπερχόμενος, Dieu leur envoya, pour se faire connaître, un Christos tout

1 Tertull., *Adv. Marc.*, *I*, 18, 19; *IV*, 4, 25.

autre que celui qui leur était annoncé. Cet agent ne pouvait s'introduire parmi eux qu'en prenant une forme humaine avec le nom et le caractère du Sauveur annoncé aux Juifs [1]. Cependant il ne se revêtit point réellement d'un corps tiré de la matière; il ne naquit point d'une vierge, pas même en apparence, une telle entrée dans le monde étant d'abord contraire à la nature des choses, et ensuite peu digne du Dieu des perfections [2]. Il quitta donc les cieux suprêmes, traversa ceux du Démiurge, et se montra subitement dans la synagogue de Caphernaüm, la quinzième année du règne de Tibère, ainsi que nous l'avons indiqué ci-dessus dans l'évangile de Marcion, où comme nous l'avons dit, était supprimé tout ce que relatent les évangiles apostoliques sur la naissance et les premières années de Jésus-Christ.

Esprit pur et salutaire [3], le céleste messager s'annonça comme le fils, l'envoyé, le rédempteur ou le Christos du Dieu bon et inconnu. Il se lé-

---

1 *Ut per solenne apud Judæos et familiare nomen in eorum fidem irreperet.* Tertull., *Adv. Marc.*, *III*, 15.

2 Tertull., *Adv. Marc.*, *IV*, 19; *v. s. de carne Christi* c. 7, 8.

3 Πνεῦμα μόνον, Epiph., *XLII*, p. 342. — *Spiritus salutaris*, Tertull., I, 19.

gitima par des miracles, ne pouvant ni ne voulant en appeler aux prophéties inspirées par le Démiurge, qui se rapportaient au Christ de ce dernier, dont il venait précisément renverser la tyrannique domination. Marcion n'admettant qu'un seul Dieu, le Christos ne fut-il, dans son opinion, que la manifestation terrestre de l'Être suprême, ou fut-il un agent émané de sa puissance? Cette question est résolue par la circonstance, que Marcion donna à la manifestation ou à l'agent révélant Dieu, le nom de *fils*, d'*envoyé de Dieu*, de *Jésus* et de *Christos*.

Il se flattait d'éviter ainsi l'accusation d'hétérodoxie. On lui reprocha pourtant l'identité, ou la non-distinction du Père et du Fils; on le considéra comme le précurseur de Praxéas et de Noétus, et de ces *Patripassiens* qui, ne distinguant pas assez le père du fils, semblaient enseigner que le père avait souffert. Mais on fait aisément de ces inductions quand on désire faire des coupables.

Tous les efforts du Christ ou Messie tendirent à renverser la domination du Démiurge. C'est pour cela qu'il annonça un autre Dieu.

S. Jean-Baptiste lui-même, qui n'était que le dernier des prophètes du Démiurge, et ne prê-

chait que le Messie de ce dieu, ne comprit pas Jésus-Christ; et c'est pour cela que, bientôt, il témoigna sa surprise en l'entendant enseigner des choses si nouvelles.

Il est à remarquer que Marcion s'attachait ainsi aux moindres circonstances qui semblaient favorables à ses conceptions.

Le Messie supérieur fit plus : il appela tous les peuples, avec les Juifs, à un bonheur non-seulement terrestre, mais éternel et céleste. Il n'observa ni la loi du septième jour ni les autres dispositions du mosaïsme; il encouragea ceux qui s'élevaient, comme lui, au-dessus de ces lois; il fonda une nouvelle société morale, entièrement différente de celle du Démiurge; il choisit pour ses coopérateurs des hommes qui n'avaient joué aucun rôle dans les anciennes institutions; il changea jusqu'aux noms qu'avaient portés auparavant quelques-uns de ses disciples, et enfin il leur donna, en les chargeant de leur mission, des préceptes entièrement opposés à ceux que le Dieu juste avait jadis donnés aux siens. Il voulait qu'ils partissent, pour remplir leur apostolat, sans emporter ni provision, ni bourse, ni or, ni argent, faisant ainsi allusion aux ordres que le peuple d'Israël reçut de Jéhovah, à la sortie d'Égypte, relative-

ment à la vaisselle d'or et d'argent des Égyptiens.[1] Aussi Marcion se plaignait des orthodoxes, qui altéraient de nouveau les institutions du Dieu suprême, en s'attachant trop à celles du judaïsme.[2]

Marcion, pour mieux faire ressortir les différences les plus caractéristiques qu'il remarquait entre les deux ordres de choses, composa un traité particulier sous le titre d'*Antithèses.*[3]

CHAPITRE IX.

Antithèses de Marcion.

Ces antithèses, qui accompagnaient son code, formaient, sans doute, une sorte d'introduction dogmatique à ce recueil, afin d'indiquer le point de vue sous lequel il convenait de l'envisager.

Voici la définition que Tertullien donne de ce travail : « *Opus ex contrarietatum oppositionibus* « *et ad separationem legis et evangelii coactum :* « *qua duos deos dividens, proinde diversos, alte-* « *rum alterius instrumenti, vel (quod magis usui*

1 Tertull., IV, 24 ; V, 13.

2 *Ibidem*, I, 22; III, 4, IV, 7, 8.

3 *Ibidem*, IV, 1. *Cf.* le Dialog. *de recta fide.* — Paulus, *Exegetisches Conservatorium, Heidelb.*, 1822, p. 146. — Hahn, *Antitheses Marcionis gnostici ; liber deperditus, nunc .... restitutus ; Kœnigsb.*, 1823.

« *est dicere*) *testamenti, ut exinde evangelio quo-*
« *que secundum antitheses credendo, patrocinare-*
« *tur.*[1] » Nous devons être surpris d'autant moins de voir l'évangile de Marcion précédé d'une sorte de dogmatique, qu'il accompagnait son code de notes et d'interprétations, et que les contradictions entre l'ancien et le nouveau Testament que Marcion remarquait dans les notes jointes à son code, n'étaient que le détail et la continuation des principes établis dans l'introduction.

On peut réduire à quelques points principaux les nombreuses différences que Marcion signala entre les deux codes et les deux dieux, ou que, suivant ce chef de parti, le Christos établit lui-même. Voici ces points :

1.° *Le créateur des choses visibles s'était montré juste et de bonne intention, mais pourtant d'une grande rigueur et d'une plus grande faiblesse.*

C'est ce que Marcion prouvait, en montrant que le Créateur était l'auteur de beaucoup de maux; qu'il en convenait lui-même par ses propres organes (Isaïe, 45, 7); qu'une fois il essaya même de détruire le genre humain, en s'apercevant qu'il l'avait mal fait; qu'une autre fois il conseilla aux

---

1 *Adv. Marc., IV,* 1.

siens le vol et la fraude (sortie d'Égypte); qu'en un mot, il n'était ni d'une parfaite sagesse, ni d'une haute puissance, ni d'une véritable bonté : qu'au contraire il était vain, léger, imprévoyant, changeant, irascible, jurant, et cela par lui-même, etc. En effet, Marcion articula contre les codes et les institutions judaïques plus d'accusations ou, si l'on veut, plus de blasphèmes qu'il n'en est sorti de la bouche des *libres penseurs* ou des *esprits forts* du dix-huitième siècle.

L'Être suprême, au contraire, tel qu'il se révéla dans Jésus-Christ et dans son enseignement, est de toute perfection.

Marcion prouvait cette antithèse, en montrant que l'Être suprême ne souffrit pas l'exécution des projets derniers du Démiurge, qui auraient rendu si malheureuse la majorité du genre humain.

2.° *L'envoyé de l'Être suprême, Christos, s'est montré entièrement différent de l'envoyé que le Démiurge avait fait annoncer aux Juifs par ses prophètes.*

Ici Marcion allait jusqu'à soutenir que les deux Messies avaient des noms différents. Citant Isaïe, chapitre VII, 14, et chapitre VIII, 4, il fit valoir que le Sauveur ne s'était ni nommé *Immanuel*, ni occupé de *conquêtes*.

Il trouvait les mêmes contradictions dans le plan des deux envoyés, l'un étant annoncé pour la restauration de l'empire judaïque, l'autre pour le salut de tous les peuples.

D'ailleurs, le Sauveur du Démiurge était promis comme fils de David; celui du Père inconnu déclara qu'il n'était point fils de David, et qu'il venait commencer un règne tout nouveau. Il agit tout autrement, il parla tout autrement, et finit tout autrement qu'on ne s'y était attendu.

3.° *La doctrine qu'enseigna le Dieu suprême fut également contraire à celle qu'avait fait enseigner le Créateur.*

Le Créateur avait fait professer la maxime, *œil pour œil*, et *dent pour dent*. Le Christ ne voulut pas même qu'on rendît une injure.

Le prophète du premier avait dit, du ton le plus offensif : *Mon arc est tendu et mes flèches sont aiguisées.* L'apôtre du Christ de mansuétude dit, au contraire : *Revêtez-vous de l'armure de Dieu, pour que les traits du feu du malin puissent s'amortir contre elle.*

Le Démiurge avait demandé des offrandes et des sacrifices, et prescrit les œuvres les plus minutieuses. Le Dieu suprême ne veut que les sentiments du cœur, le culte de l'âme.

Le Créateur du monde visible avait ordonné les actes vulgaires de la multiplication de l'espèce humaine. L'Être suprême réprouve l'union conjugale, comme une œuvre d'impudeur (Évangile de S. Luc, chapitre XX, 35).

Le Père inconnu veut même être adoré d'une manière nouvelle, en esprit et en vérité.

4.° *Les adorateurs de l'une et l'autre de ces divinités en démontrent aussi la différence par la différence de leurs principes, de leurs mœurs et de leurs actions.*

Les partisans du Créateur, disait Marcion, ont rejeté l'envoyé de l'Être suprême sur la terre; ils l'ont tué. Abel, Énoch, Noé, Abraham, Isaac, Jacob, Moïse, David et Salomon ont fait la même chose, lorsqu'il est descendu aux enfers délivrer les âmes des morts. Caïn, Ésaü et d'autres adversaires du Démiurge ont, au contraire, reconnu le Christ. Ici, le sévère Marcion s'accordait avec les *Atactites*.

Dans le système de Marcion, Jésus-Christ lui-même, ainsi que ses apôtres, avait établi cette opposition formelle entre l'ancien et le nouvel ordre des choses. Il en avait même indiqué l'intention avant de la réaliser. Il avait dit qu'on ne dépose pas le nouveau vin dans des vases anciens. Bientôt il avait ajouté, que personne ne peut servir

deux maîtres; que le Père éternel est le seul être bon. Un de ses apôtres avait déclaré en somme, que la lettre (la loi) tue, et que l'esprit vivifie. C'était dire clairement que la législation de Moïse laissait l'homme dans la mort, ou dans l'ignorance et dans les vices, tandis que la sublime révélation du Christos donne l'esprit de la vie divine.[1].

D'après Marcion, la différence entre l'ancienne et la nouvelle institution, entre la doctrine du Créateur et celle de l'Être suprème, fut saisie par les auditeurs de Christos, dès sa première leçon à la synagogue de Caphernaüm. Leur étonnement fut général, lorsqu'ils entendirent son noble discours contre la Loi et les Prophètes[2]. Ils furent plus surpris encore quand ils le virent opérer ces miracles qui guérissaient tant de malheureux que n'avait pu soulager le Créateur, et quand ils l'entendirent commander le calme aux flots et aux orages soulevés par le Démiurge.

Ce Dieu, ainsi que le dernier de ses prophètes, S. Jean-Baptiste, qui, dans le système de Marcion se trompait entièrement en croyant prophétiser

---

1 Tertull., *Advers. Marcionem.* — Épiphane, *Hæres.*, *XLII.* Pseudo-Origenes, *Dial. de recta fide.*

2 Évangile de S. Luc, IV, v. 32. — Tertull., *Adv. Marc.*, *IV*, 7.

l'arrivée de l'envoyé du Démiurge, fut alarmé en voyant les œuvres de cet envoyé d'un Dieu supérieur dont jusqu'alors il avait ignoré jusqu'à l'existence. Il résolut d'expulser cet étranger du monde qu'il gouvernait. Il se trompa encore dans les mesures qu'il fit prendre pour le conduire sur la croix. La mort ne pouvait affecter un être purement spirituel, et le Christos suprême ne s'y soumit que pour achever sa rédemption, arracher tous les hommes au pouvoir du Créateur, et les adopter comme les enfants du père parfait, comme les héritiers de ses félicités éternelles.

Dans d'autres systèmes gnostiques, le Démiurge et les anges qui gouvernent le monde se soumettent au Rédempteur. Suivant Marcion, les vrais chrétiens peuvent, seuls, donner à Dieu le nom de *Père*, nom qui était inconnu dans ce sens, comme l'être qu'il désigne, avant Jésus-Christ.[1]

CHAPITRE X.

La Rédemption.

La mort du Sauveur avec ses suites était l'un des points les plus délicats de ce système. Marcion la considérait, avec les orthodoxes, comme le

1 Iren., V, 4.

sceau de la rédemption; mais il entendait ce mot tout autrement qu'eux. Tandis que, par la rédemption, les premiers se croyaient réconciliés avec le Créateur et ramenés à son amour, Marcion ne pensait qu'à un complet affranchissement de l'ancienne loi.

Il ne pouvait pourtant pas admettre la réalité du sacrifice, n'attribuant au Christos qu'une apparence de corps; et de là naissait pour son système l'un des plus graves inconvénients.

C'en était un bien grave, que d'attribuer un résultat si positif à une simple apparence de mort. L'embarras de Marcion devait être d'autant plus grand, qu'avec l'apôtre S. Paul il reconnaissait dans les souffrances du Rédempteur la partie la plus essentielle de son œuvre. Il serait donc curieux de savoir comment le chef de cette doctrine a su en pallier les inconséquences. Malheureusement il se trouve ici l'une des plus fortes lacunes dans les renseignements que nous en donnent ses adversaires. On voit, du reste, dans tous les siècles, des théosophes non moins ingénieux que Marcion, se payer, comme lui, de paroles et de distinctions, les parties les plus importantes de leurs enseignements.

Après sa mort apparente dans la création visible,

le Rédempteur, touché de compassion pour les générations passées, descendit dans les régions inférieures, où se trouvaient, dans des lieux divers, ceux que récompensait ou que punissait le Démiurge. Il leur prêcha le Dieu inconnu. Les premiers, contents de leur sort, le rejetèrent. Les autres, au contraire, saisirent avidement un ordre de choses qui les délivrait de leurs souffrances. Caïn et ses descendants, qui avaient péri au déluge; les Sodomites et les Égyptiens, qui avaient subi de si rudes châtiments, furent emmenés par le Christ dans ses célestes demeures [1]. C'est là une des idées les plus étranges de ce système, et une des analogies les plus frappantes avec celui des sectes ophitiques, avec lesquelles Théodoret paraît aussi confondre les Marcionites. [2]

La littérature arménienne a conservé des traditions curieuses sur la mort du Christ, sa réapparition devant le Démiurge qui l'avait fait mourir, et sur la manière dont il convainquit de ses torts le Dieu de ce monde, ainsi que sur la générosité avec laquelle il le traita, et sur les révélations

---

1 Iren., I, 273; IV, 18. — Epiph., XLII, p. 305. — Orig., Περὶ ἀρχῶν, II, 5.

2 *Hæret. fab., lib. I,* 24.

qu'il communiqua à S. Paul en quittant celui dont il venait de renverser l'empire.[1]

Celle des opinions de Marcion qui peut le plus nous surprendre, c'est celle que les hommes du Démiurge qui n'ont pas participé, ou ne veulent à aucune époque participer à la grande rédemption, doivent attendre l'arrivée du Messie prophétisé par les organes de leur maître. Cet envoyé, disait-il, viendra tôt ou tard réunir ses partisans, les ramener dans la Palestine, et leur soumettre les autres peuples.[2]

Ici Marcion, le plus ardent ennemi des Juifs, partage la plus aveugle et la plus permanente de leurs espérances, celle de la venue du Messie tel qu'ils le veulent, et non tel que l'ont eu les chrétiens.

Cette opinion se recommandait, au surplus, par l'observation que l'empire du Démiurge ne fut pas détruit entièrement quand s'établit celui de l'Être suprême, et que ce dernier ne répand ses bienfaits que sur ceux qui les adoptent librement. Ces bienfaits sont pourtant d'un prix infini. A

1 Voyez Neumann, *Marcions Glaubenssystem dargestellt von Esnig* (évêque arménien du 5.e siècle); dans Illgen, *Zeitschrift für die hist. Theol.*, *IV*, 1, *p.* 71.

2 Tertull., *Adv. Marc.*, *III*, 3; *IV*, 24.

rité, ils ne concernent que l'âme; le corps, apenant à la matière, doit périr, — ce dogme est le ceux que les adversaires de Marcion lui rechent avec amertume; — mais l'âme du véritable tien, adoptée, à titre d'enfant, par l'Être sune, à qui elle était si longtemps étrangère, it de lui l'esprit de la vie divine. Elle est duite et fortifiée, par ce don, dans une vie et sainte, analogue à celle de Dieu, et si achève ainsi sa carrière terrestre dans la charité, hasteté, la sainteté, elle se dégagera un jour on enveloppe matérielle, comme le grain mûr étache de la paille, comme le poussin s'échappe a cage. Semblable aux anges, elle prendra sa aux félicités du père bon et parfait, revêtue corps ou d'un organe aérien, et devenue semle aux génies des cieux.

'est là une noble métempsycose. C'est aussi e la plus simple de cette doctrine. C'en est bablement l'idée primitive. La migration des s par les corps des animaux n'en est qu'un eloppement qui a pris sa source dans cette , que tout ce qui a vie est émané de la source oute vie, y tient constamment d'une manière lconque, et doit y rentrer un jour; en sorte , si les âmes reléguées dans des corps humains

sont des âmes à l'épreuve; celles reléguées dans les corps des animaux sont des âmes plus coupables, qui gémissent dans des épreuves plus dures.

Cette idée n'entrait pourtant pas tout entière dans le système de Marcion. S. Épiphane dit, il est vrai, formellement : *Ce misérable pense avec ses adhérents, que les hommes ont la même âme que les animaux* (ὅτι ἡ αὐτὴ ψυχὴ ἐν τοῖς ἀνθρώποις καὶ ζώοις ὑπάρχει[1]). Mais aucun autre ancien ne lui adresse ce reproche; et il doit être d'autant plus mal fondé, que la métempsycose est incompatible avec le système de Marcion. Si ce docteur avait adopté deux âmes, l'une rationnelle ou pneumatique, l'autre sensitive ou hylique, on pourrait admettre que c'est la dernière que l'homme a de commun avec l'animal, et qu'en se dissolvant elle rentre dans la totalité des corps; mais cette hypothèse est encore contraire au système de Marcion. L'homme n'y a qu'une seule âme, qui lui est donnée par le Démiurge. C'est même ce qui caractérise l'anthropologie marcionienne. Il faut donc croire que S. Épiphane s'est trompé, pour avoir voulu rendre raison du prin-

1 *Hæres.*, *XLII*, *p.* 330.

cipe qui portait Marcion à s'abstenir de la chair des animaux.

En effet, suivant Marcion, les âmes humaines ne sont ni celles des animaux ni celles des anges. Elles ne sont pas des anges tombés; elles n'ont jamais été beaucoup plus parfaites qu'elles ne sont; elles sont même appelées, par un Dieu supérieur, à un état plus parfait que celui pour lequel leur auteur les avait créées.

CHAPITRE XI.

La morale.

C'est en peignant cette condition supérieure et les moyens d'y arriver, surtout en traçant l'idéal de la perfection morale de l'homme et les devoirs qui en découlent, que Marcion se relève. Son âme est à la religion et au monde supérieur tel qu'il les conçoit, et par conséquent aux renonciations, à l'ascétisme et à la sainteté telle qu'elle entre dans ses vues. Seulement sa théorie pèche par la base. Elle prend, il est vrai, l'homme tel qu'il est; mais elle le condamne tel qu'il est, et elle en renie la moitié. Le corps, avec tous ses admirables organes, est essentiellement vice et mal. Donc la vie extérieure doit être proscrite avec

toutes ses jouissances, sauf ce qui est nécessaire à sa conservation jusqu'au terme de la mort. A mesure que la vie matérielle est combattue, la vie spirituelle fleurit et prospère. Toute action qui entretient des impressions sensuelles, est illégitime; l'alliance conjugale est permise, mais, dans cette union même la continence est si bien un devoir que ceux qui s'y refusent ne peuvent participer ni à la sainte cène, qui communique l'esprit de l'Être suprême, ni même au baptême, qui est le premier acte de renonciation au Créateur et à son monde. Ici Marcion s'accordait parfaitement avec l'école de Syrie : comme elle, il tendait à la cessation de l'espèce humaine, ou de l'existence d'âmes alliées au mal et à la matière.

Le baptême était, suivant Marcion, une renonciation au péché, et pouvait se répéter, à ce titre, plus d'une fois.[1]

Les Marcionites ne se bornaient pas à l'abstinence vulgaire. Ils évitaient la chair des animaux qui nourrit le corps trop abondamment. Ils ne se permettaient que le poisson, en s'appuyant sur l'exemple de Jésus-Christ; ils se contentaient, or-

1 Epiph., *XLII*, *p.* 304.

dinairement, d'eau, de lait, de pain, de miel et d'huile, objets de nourriture qu'ils trouvaient cités dans les évangiles. Souvent ils jeûnaient et combattaient la chair par toutes sortes de privations. Ils méprisaient les plaisirs des yeux, tels que les spectacles qui réveillent les passions et flattent les sens. Ils se distinguèrent toujours par la simplicité de leur costume et la gravité de leurs mœurs. Leur vie était une sorte de protestation contre les principes et la conduite licencieuse de quelques Gnostiques égyptiens de cette époque.

Les dehors d'une piété aussi recherchée se joignant à des vertus plus méritoires, firent estimer les Marcionites même par ceux qui s'alarmaient de leurs erreurs, et leur valurent quelques éloges même des écrivains qui leur prodiguaient le plus d'injures [1]. Il est inutile de dire que d'autres leur reprochaient une hypocrisie d'autant plus perfide qu'elle leur attirait plus de partisans [2]. Il faut avouer aussi que l'ascétisme des Marcionites les conduisit à des conséquences singulières, par

---

1 Tertull., *Adv. Marc.*, *I*, 27, 28, *v.* 8. *De præscript.*, c. 30. — Origenes, *Homil. VII in Ezechiel*, *p.* 382, *t. III*, ed. *la Rue*.

2 Éphrem, *t. II*, *hymn.* 50, *p.* 548.

exemple, les hommes se coupaient les cheveux, comme inutiles à l'âme[1], conformément à un mot de S. Paul.[2]

CHAPITRE XII.

Des progrès de l'école de Marcion.

Un chef qui ne recevait les néophytes qu'autant qu'ils s'engageaient à la continence; qui les plaçait dans la classe des catéchumènes tant qu'ils n'étaient pas en état de la pratiquer; qui replaçait plusieurs fois sur le seuil de ses mystères ceux qu'il avait déjà reçus au sanctuaire; qui enseignait qu'il n'y a de mérite que dans les actions faites pour l'amour de Dieu, ne pouvait grossir rapidement son parti.[3]

Toutefois, les catéchumènes des Marcionites jouissaient d'un privilége. Ils étaient admis comme spectateurs à toutes les cérémonies du culte, tandis que, dans beaucoup de communautés apostoliques, on ne célébrait les mystères qu'après leur

---

1 Epiph., *Hæres., XLII, p.* 361.

2 I.re Cor., 11, 7.

3 Tertull., I, 24, 29; IV, 34. Clemens Alexandr., *Strom., III, p.* 431. — Beausobre, Histoire du manichéisme, I, p. 122.

retraite. Marcion déclarait d'ailleurs les femmes elles-mêmes dignes du sacerdoce.[1]

Quoi qu'il en soit, le parti de Marcion grossit avec rapidité, et il y avait quelque séduction dans l'enseignement de cette école. Il frappait par sa nouveauté. Nul jusque-là n'avait si complétement rejeté le judaïsme et le polythéisme à la fois. Il étonnait par sa hardiesse. Nul ne procédait ainsi à l'égard des codes chrétiens. Enfin, il entraînait par toutes les apparences de piété que son chef joignait à ces théories. Dans tous les temps un homme trouve des partisans lorsqu'il enseigne de cette manière.

Sa doctrine n'était pas neuve, d'une manière absolue. Philon l'avait préparée, en montrant, par ses interprétations allégoriques que le sens naturel des anciens codes était quelquefois choquant. S. Paul l'avait préparée plus directement, en combattant les chrétiens judaïsants et en leur prouvant que le mosaïsme avait été transitoire, mais que le christianisme était universel; que le mosaïsme avait été le type; que le christianisme était la chose.

C'était là établir une antithèse formelle entre

---

1 Tertull., *de Præscript. hær.*, c. 41. — Epiph., *Hæres.*, *XLII*. — Esnig, dans le Mémoire cité ci-dessus, p. 282.

l'une et l'autre religion. Aussi les chrétiens se partageaient-ils en deux écoles, les chrétiens *purs* et les chrétiens *judaïsants*. La doctrine de Marcion était donc préparée. Cependant elle était encore neuve, car Marcion venait de faire un pas immense au delà des idées de ses prédécesseurs. Il admettait que les deux religions n'avaient rien de commun l'une avec l'autre; qu'elles enseignaient des divinités différentes; que le fondateur de la seconde, loin d'être l'envoyé de celui qui avait donné la première, lui était inconnu; qu'il était son adversaire sous tous les rapports.

D'autres Gnostiques avaient eu, avant Marcion, l'idée, que le Dieu des Juifs était une divinité secondaire et le simple chef des anges créateurs et gouverneurs du monde. Aucun de ces théosophes n'avait fait de cette hypothèse le système complet qu'en fit Marcion; aucun n'en avait tiré les mêmes résultats; aucun ne l'avait présentée avec une telle conséquence. Marcion dédaigna leurs opinions[1]; il se fit un système à lui, un *Évangile* et un *Apostolos* pour ce système, et exécuta tout cela

1 Théodoret (I, 24) rapporte que Cerdon enseignait des choses analogues; mais nous avons déjà dit que nous considérons comme un seul système les doctrines de ces deux Gnostiques.

avec une telle fidélité à son principe fondamental et avec un tel mépris pour tout ce qui contrariait ses vues, que l'histoire des systèmes n'offre rien d'analogue à ce phénomène.

L'idée profonde qui dominait sa vie tout entière, celle que la vie elle-même n'est qu'un combat où il s'agit de vaincre l'auteur même de nos jours et les hommes dont il nous environne, lui inspirait un courage et une hardiesse qui ne se démentirent jamais.

Serait-ce donc ce stoïcisme de conduite qui aurait fait dire à Tertullien, que Marcion étudia la philosophie et surtout la dialectique du portique, pour mieux établir son schisme [1] ? Quoi qu'il en soit, tel fut l'enseignement de Marcion, qu'on conçoit qu'il se soit fait un grand nombre de partisans sans autre séduction que celle de sa personne, et c'est à tort qu'on reproche à son auteur d'avoir envoyé devant lui à Rome une femme chargée à y préparer les esprits. [2]

Ce que l'on conçoit beaucoup moins, c'est qu'un homme tel que Marcion ait pu devenir infidèle à son système. Tertullien dit néanmoins formelle-

---

1 *De præscript.*, 30.

2 Hieronym., *Epist. ad Ctesiph.*, *t. II*, *p.* 253.

ment, qu'il promit plusieurs fois de renoncer à ses erreurs; que plusieurs fois il fut rétabli dans la communauté chrétienne, et qu'enfin il venait de promettre d'y ramener ses disciples, lorsque la mort termina sa carrière.[1]

Si ce n'est pas là une tradition dénuée de fondement, il faut croire que Marcion, ainsi que Bardesane et plusieurs autres Gnostiques, était au fond plein d'admiration pour la grande communauté chrétienne, quoiqu'elle ne fût ni assez *gnostique* ni assez *savante* pour comprendre leur doctrine. Ces chefs pensaient, sans doute, qu'il fallait demeurer dans son sein, pour lui conserver des hommes qui pussent l'initier un jour aux mystères plus élevés qu'ils devaient, soit à leur génie, soit à des circonstances heureuses.

Les Marcionites ne réalisèrent point cet espoir de leur maître, si tant est qu'il l'eût formé. On pourrait dire, dans ce cas, qu'ils furent plus fidèles que lui-même à l'opposition qu'il avait élevée. Ils ne s'attachèrent pourtant pas en esclaves à sa doctrine; ils la modifièrent, au contraire, avec la plus entière indépendance jusque dans ses dogmes les

1 Tertull., *De præscript.*, 30. On peut comparer les Annales de Baronius, aux années 147, 167.

plus essentiels. Marcion ne s'étant attaché qu'à la partie pratique du système, voici comment ils remplirent les lacunes de la partie spéculative.

D'abord, quelques-uns d'entre eux pensaient que, dans sa critique, il n'avait procédé, à l'égard des saints codes, ni avec assez de rigueur ni avec assez de conséquence; qu'il avait conservé dans son recueil des paroles que l'on pouvait citer contre ses opinions. Ils supprimèrent ces passages.[1]

Ils s'aperçurent ensuite que les évangiles rejetés par leur maître renfermaient des récits qui se conciliaient mieux avec leur système que les récits de leur évangile de prédilection, et ils substituèrent les premiers aux seconds, préférant plusieurs fois S. Matthieu à S. Luc.

Enfin, ils intercalèrent dans la narration de ce dernier quelques parties de S. Jean, qui semblaient de nature à remplir des lacunes. Ils s'emparèrent du dix-huitième verset, chapitre premier; du vingt-huitième, chapitre sept; du dix-neuvième, chapitre huit, et de quelques autres, qui prouvaient à leurs yeux, que le Sauveur des chrétiens

---

1 Tertull., *Adv. Marc., IV*, 5. — Orig., *Contra Celsum, lib. II, cap.* 27. — *Dial. de recta fide, p.* 867. — Ephræm., *Hymn.* 21.

était venu pour révéler un Dieu entièrement inconnu; que les sages de la Judée et de sa capitale n'avaient pas connu ce Dieu, et qu'il n'était pas le fils du créateur.

Ils reçurent même dans leur évangile des passages contraires à leurs idées, avec la seule précaution de les altérer au point de les faire parler en leur faveur. C'est ainsi qu'en place de la déclaration formelle de Jésus-Christ, qu'il n'était pas venu pour *abolir la loi*, mais pour l'*accomplir*, ils mirent celle, qu'il était venu, non pour l'accomplir, mais pour l'abolir.[1]

C'étaient là des travaux qui tendaient à consolider la doctrine de Marcion.

Les Marcionites établirent bientôt des enseignements qui tendaient à la réformer. Mais dans ces dernières tendances ils s'éloignèrent les uns des autres au même degré que de leur chef. Ceux d'entre eux qui acquirent le plus d'influence dans leur parti et le plus de célébrité en dehors, furent Marcus, Lucain et Apelles.

Potitus, Syneros, Prépon et Python, formèrent aussi de petits partis, en se rattachant un peu plus

---

1 *Dial. de recta fide, p.* 830.

à Marcion; mais ils excitèrent si peu l'attention des orthodoxes, qu'à peine on nous parle d'eux.[1]

CHAPITRE XIII.

Marcus.

On connaît trois docteurs gnostiques du nom de Marcus. Premièrement, le nôtre; ensuite, un disciple de Valentin, le plus célèbre des trois; enfin, un théosophe de Memphis, qui est allé, au quatrième siècle, fonder en Espagne la secte des Agapètes.

Celui dont nous parlons figure dans l'un des monuments les plus curieux qui nous soient restés sur les doctrines des Marcionites, j'entends le Dialogue *de recta fide*, qui est faussement attribué à Origène, et que l'on a quelquefois revendiqué à Maxime, écrivain chrétien du temps d'Origène[2]. En effet, Eusèbe cite de lui des Traités sur l'*Origine du mal et de la matière*, question fort agitée, dit-il, par les hérétiques[3]. Mais, d'un

1 Theodoret, *Hæret. fabul., lib. I, c.* 25.

2 Huet, *Append. ad Origin., p.* 276. — Hahn, *Evangel. Marcions, p.* 28.

3 *Hist. eccles., V,* 27. — *Præp. evangelic., VII.*

autre côté, il y a dans ce morceau des opinions postérieures à l'époque d'Origène. Il paraît même clairement ressortir de ce texte qu'il n'est pas antérieur au concile de Nicée. Or, Maxime a vécu au temps de l'empereur Commode.[1]

Quoiqu'il soit peu étendu, ce Traité se subdivise en trois dialogues, dont le premier est dirigé contre les Marcionites qui adoptent trois principes; le second, contre ceux qui en adoptent deux; le troisième, contre les Bardesanites.

Les interlocuteurs de ces dialogues sont aussi historiques que ceux de Platon et de Cicéron. Ce sont Adamantius ou Origène; Mégéthius, Marcionite d'ailleurs inconnu; Marcus, celui dont nous parlons; Marinus, Bardesanite à peu peu près inconnu; Droserius, Valentinien; Valens, chef d'une secte particulière; Eutrope, juge, dont nous ne savons pas davantage.

Marcus paraît s'être trouvé plus souvent en Syrie qu'à Rome, où s'était réfugié son maître. Il adopta, au moins en pneumatologie et en anthropologie, les idées fondamentales du Gnosticisme syrien.

Son maître enseignait que le Démiurge avait

---

1 Euseb., *Hist. eccl.*, *V*, 27.

fait l'homme à son image, et lui avait donné une âme tirée de son être. Marcus enseigna que l'homme était, en sortant des mains du créateur, un être tout à fait misérable; qu'il ne possédait pas d'âme intelligente, n'ayant que le principe animant, ψυχὴ; que le Dieu de bonté et de perfection, en voyant cette créature se tordre et se traîner dans sa misère, lui envoya le principe de la vie intellectuelle et divine, πνεῦμα [1]; que ce πνεῦμα seul était de nature à être sauvé; que, pour les hommes qui ne l'avaient pas, le salut était impossible. De plus, Marcus, qui admettait comme son maître une chute par suite du péché, différait de lui, en enseignant que, par la chute, l'homme a perdu le *Pneuma*, et que la rédemption seule peut le lui rendre.

C'était articuler plus clairement que Marcion la nature de la chute et celle du bienfait de la rédemption.

Dans quelques-unes de ces idées on voit évidemment celles de Bardesane et de Saturnin.

Quant à la nature du *Pneuma* et de la *Psyché*, Marcus, fidèle aux anciens théosophes, enseignait que le principe pneumatique est seul immortel,

---

1 *Dial. c. Marc. de recta fide, p.* 826, *A.*

le principe psychique étant périssable. Il en résultait avec une rigoureuse conséquence le dogme, que tous ceux qui ne participeraient pas à la rédemption s'anéantiraient à la mort, n'ayant pas reçu le principe pneumatique.[1]

Cette doctrine avait l'avantage de pouvoir s'appliquer à une foule de passages des saints codes sur la nature et les effets du Pneuma.

Dans sa seconde section, le document que nous avons déjà cité attribue à Marcus plusieurs opinions qui, sans avoir rien de nouveau dans ce système, y sont exposées avec une franchise remarquable. Telles sont celles-ci : *Il n'y a que deux principes ; il n'y en a pas trois ; ils sont tous les deux éternels, tous les deux infinis ; ils ne se rencontrent pas. Les hommes appartiennent au mauvais principe ; ils ont manqué à ce principe, et c'est le bon qui leur pardonne. Le bon ne juge personne*, etc.

Marcus joue, au reste, dans tout ce texte, le rôle du *niais de la troupe ;* il n'est cité que pour *s'ouïr condamner ; il est toujours battu et content.*

Vient ensuite Mégéthius, avec ses *trois* principes, se faire battre et condamner à son tour.

1 *Dial. de recta fide*, *p.* 826, *A, et passim.*

En effet, Eutrope le juge se lève à la fin, et dit: *Je prends* Marcus, Mégéthius et tous ceux qui sont de leur avis, pour des *sots* (ἠλιθίους).

CHAPITRE XIV.

Lucain.

Lucien ou Lucain [1], autre Marcionite, s'éloigna également de Marcion et de Marcus. Il nia non-seulement la résurrection de la chair, dogme que les orthodoxes établissaient avec tant de zèle, mais encore la perpétuité du principe psychique, ce qui les remplissait d'horreur.

Les autres théories qui caractérisaient l'enseignement de Lucien nous sont inconnues. Se rapprochait-t-il des Gnostiques de la Syrie, comme Marcus, ou de ceux de l'Égypte, comme Apelles? Tertullien ne nous en dit rien. Origène se borne à déclarer qu'il fit violence aux codes, comme Valentin et Marcion. S. Épiphane est plus long à réfuter qu'à exposer ses principes. Il lui attribue la doctrine des trois principes et la proscription

1 Origène (*Contra Celsum, III,* 27) et S. Épiphane (*Hæres.*, 43) le nomment Λουκιανός. Tertullien (*De resurr. carnis, c.* 2) l'appelle *Lucanus*.

du mariage, dans l'intention de nuire à l'ordre établi par le Créateur.

Lucien formait une école spéciale; S. Épiphane le dit expressément : il ajoute, il est vrai, que, de son temps, elle n'existait plus.[1]

CHAPITRE XV.

Apelles.

Apelles, le plus célèbre des trois Marcionites que nous nommons spécialement, avait connu le *maître* à Rome, et s'y était distingué par l'attachement qu'il lui avait voué. Il ne fut pourtant pas plus fidèle à sa doctrine que ne le furent Marcus et Lucien. Le plus illustre de tous les Gnostiques, Valentin, qu'il vit sans doute à Rome, puisqu'il y était en même temps que Marcion, paraît lui avoir inspiré le désir d'étudier la Gnose d'Égypte, et cette étude modifia son système.

L'exemple de Simon le magicien, le plus orgueilleux de tous les théosophes, qui s'était dit la *Grande puissance de Dieu*, et qui avait associé à

---

1 Lucien et Leucius paraissent bien être le même marcionite. Grabe conjecture que les *Actes de l'apôtre S. Thomas* pourraient être de ce Leucius. Grabe, *Spicileg.*, *t. I*, *p.* 124, 128. — Thilo, *Acta S. Thomæ, apostoli*; *p.* 172.

son existence celle d'Hélène-Ennoia, paraît avoir exercé aussi quelque influence sur l'imagination d'Apelles, qui se mit avec une simple mortelle dans des rapports analogues à ceux où avait vécu Simon, d'après la tradition, établissant des prétentions que les Gnostiques ne formaient plus de son temps.

En effet, il se disait inspiré, ou du moins éclairé, par les révélations [1] d'une femme nommée Philoumène, pour laquelle il manifestait la vénération la plus profonde, et qui était réellement, sous le rapport des mœurs, parfaitement opposée à Hélène-Ennoia.

Les contemporains d'Apelles ont généralement respecté cette liaison. Il est vrai que l'ardent Tertullien la blâme sévèrement. « *Lapsus in fœminam* « *desertor continentiæ marcionensis*, dit-il d'Apelles [2], *ab oculis sanctissimi magistri Alexan-* « *driam secessit. Inde post annos regressus non* « *melior, nisi tantum qua jam non Marcionites,* « *in alteram fœminam impegit, illam* virginem « *Philumenen postea vero immane* prostibulum *et* « *ipsam, cujus energemate* (puissance démonia-

1 Φανερώσεις.
1 *Præscr.*, 30. *Cf.* 6.

« que) *circumventus quæ ab ea didicit Phanero-* « *seis scripsit.* » Ce jugement de Tertullien n'est pourtant qu'individuel. L'un des plus constants adversaires d'Apelles, Rhodon, nous fait connaître ce docteur comme un homme de mœurs irréprochables [1]. En effet, Apelles paraît n'avoir eu pour Philoumène qu'une déférence superstitieuse. On a comparé les relations d'Apelles et de Philoumène avec celles que plusieurs anciens législateurs avaient prétendu avoir avec des nymphes ou des divinités : on les a traitées de pures fictions. On a voulu, d'un autre côté, pour les justifier, les assimiler à celles de quelques docteurs des premiers siècles, qui recevaient dans leurs maisons des vierges ou des parentes, qu'un ascétisme analogue au leur et à celui des Marcionites engageait à chercher un tel asile. Ce double parallèle est manqué, car il est d'abord évident que Philoumène n'est pas une *personnification du monde supérieur*, comme on l'a dit de nos jours, et qu'on est tombé dans une singulière erreur, quand on a comparé Apelles inspiré par Philoumène, simple pythonisse (*παρθένος δαιμο-*

---

1 Euseb., *Hist. eccles.*, *V*, 13.

νώσῃ [1]), à Marcus, son collègue en Gnose, inspiré par *Sigè*, l'un des premiers personnages du Plérôme, ou par la tétrade entière.[2]

On s'est trompé encore, lorsqu'on a comparé cette pythonisse aux *Syneisactes* de l'Église, puisque ces dernières venaient auprès des docteurs de la foi pour recevoir leurs inspirations, tandis que Philoumène fut, au contraire, un organe d'inspiration.[3]

Dans tous les cas, le crédule enthousiasme d'Apelles pour une femme est excusé par des croyances analogues, qui, dans l'antiquité et dans les temps modernes, dans la Grèce civilisée comme dans la sauvage Germanie, en Italie comme en Suède, ont attribué aux femmes des oracles et des révélations dont la délicatesse de leurs organes semblait d'ailleurs les rendre plus susceptibles que les hommes.

Ce qui prouve qu'il était moins inspiré par Philoumène que par l'école d'Alexandrie, c'est sa

---

1 Euseb., *V*, 13.

2 Iren., *I*, 14, 1.

3 *Cf. Cypriani Epist.* 62 *et* 67, *ed. Pamel.* — Dodwell., *Dissert. Cyprian.*, *III*, *p.* 6. — Mosheim, *Comment. de reb. Christ.*, *p.* 599.

doctrine, qui rappelle souvent celle de Valentin et celle des Ophites.

Il n'admettait ni trois, ni même deux principes, mais un seul, le Dieu bon et parfait, puissance sans nom, qui ne s'occupe pas de ce qui se passe dans le monde, et qui ne l'a point fait; mais qui a créé, par émanation, sans doute, un autre Dieu, le Démiurge, ou le créateur de tout ce qui est visible.

Le Créateur a procédé, dans ses œuvres, d'après les types du Plérôme; mais il était placé lui-même à une trop grande distance de l'Être suprême, pour bien le copier, et c'est ce qui a rendu sa création si imparfaite [1]. D'après Tertullien, il paraît qu'Apelles admettait, avec l'école de Valentin, que le monde du Démiurge devait être une révélation du monde supérieur, et que le Christos lui en inspirait les idées. [2]

C'était mettre dans ce système une unité qui manquait à la doctrine de Marcion. Mais ce n'était pas échapper à une objection grave, qui se présente tout naturellement, et que les adversaires

---

1 *Epiphanii Hæres., XLIV. — Addit. ad Tertulliani libr. de præscript., c.* 51.

2 *De Carne Christi, c.* 8.

d'Apelles lui opposaient à juste titre. En effet, lui disait-on, si votre Dieu parfait a prévu que son Créateur ferait si mal, que ne l'a-t-il mieux fait lui-même, ou que ne l'a-t-il empêché de faire si mal? Si, au contraire, il n'avait rien prévu, il était imparfait lui aussi.[1]

Apelles modifiait encore l'anthropologie de l'école. Il attribuait à l'âme une origine divine; mais il la croyait dégénérée, à la suite d'une chute provoquée par un mauvais esprit; un ange de feu l'avait enlevée par des séductions à sa demeure céleste, et l'avait attirée dans cette grossière existence, où elle se trouve enchaînée par un corps matériel.

En parlant d'un ange de feu, Apelles s'attachait à une ancienne idée de la théosophie orientale, qui considérait le feu terrestre comme opposé à la lumière céleste, comme un élément dont se servaient les puissances sidérales pour tromper les hommes et combattre l'influence divine. Cette idée a même passé dans le langage des codes sacrés et dans celui des Pères. En effet, cet ange de feu, c'est l'*ange de perdition*, Lucifer, *qui se revêt de lumière pour mieux tromper* ses victimes.

---

1 Épiphane, l. c.

La même opinion se trouve, avec quelques modifications, dans plusieurs doctrines qui se rattachent plus ou moins à la Syrie. Dans celle des Manichéens on remarque une *région de feu* parmi les cinq éléments dont se compose l'empire des ténèbres [1]. Dans celle des Sabiens, les mauvais esprits se nomment *des anges de feu* [2]. Dans celle des *Cathari* du moyen âge, qui tient incontestablement à l'ancien Manichéisme, les âmes sont considérées comme des êtres célestes qu'un mauvais esprit a jetés dans ce corps matériel, d'où Jésus-Christ est venu les délivrer. Les Cathari lisaient cette doctrine dans un évangile apocryphe de S. Jean [3]. Le feu, que l'opinion vulgaire place dans les enfers, et quelques idées sur la nature ignée de Satan, n'ont pas d'autre origine que cette antique croyance.

L'enveloppe terrestre de l'homme l'excitant sans cesse au mal et l'y entraînant souvent, le Démiurge fut le premier à s'affliger du misérable état où se trouvait une créature qu'il avait faite d'après un si beau modèle. Il supplia le Dieu suprême de lui

---

1 *Augustin. c. Epistolam fundam., c.* 28.
2 *Codex nasaræus, ed.* Norberg, *t. I, p.* 99.
3 Moneta, *adv. Cath. et Wald., p.* 3 *et* 36.

envoyer le Sauveur, afin de rétablir entre le monde inférieur et le monde supérieur les rapports qui devaient les unir. Apelles, tout en admettant quelques idées et quelques êtres allégoriques du Gnosticisme égyptien, rejeta le personnage de Sophia-Achamoth. Par une sorte de sobriété dont il avait hérité de Marcion, il appliqua au Démiurge la belle image de la *brebis égarée*, que Simon entendait d'Ennoia-Hélène, que les Valentiniens attribuaient à Sophia-Achamoth, et que les chrétiens orthodoxes, dans le sens du Sauveur, interprétaient de l'âme éloignée de Dieu.[1]

Ainsi le grand but qui fit descendre le Christ dans le monde de la matière, ce n'était point, comme avait dit le maître, de contrarier le Démiurge; ce n'était point d'établir un ordre de choses qui renversât tout ce qui avait été fait; ce n'était pas d'annoncer un dieu entièrement inconnu, c'était d'unir les deux mondes.

Aussi ce n'était pas seulement *en apparence* qu'il se faisait voir, c'était en réalité et en chair.

Mais il n'avait pas pris cette chair de la vierge. En descendant du ciel sur la terre, il s'était com-

---

1 Tertull., *De Pudicit.*, c. 7. — Münter, *Sinnbilder der alten Christen*, *I*, 60.

posé, des quatre éléments, une enveloppe, un corps plus pur que celui que donne la génération de l'homme et de la femme.

C'est avec ce corps qu'il se montra aux hommes. En remontant au Plérôme, il laissa aux régions aériennes ce qu'il leur avait emprunté.

C'était donc encore une sorte de Dokétisme qu'enseignait Apelles, et cette théorie se rattachait aux idées qui avaient donné lieu au Dokétisme ordinaire, à celles que se formaient les Juifs des derniers temps sur les apparitions des anges.[1] Cependant ce Dokétisme ne s'étendait pas à la *matière tout entière* et n'excluait que l'idée de *chair*.

Comme Apelles mettait le Démiurge dans d'autres rapports avec le Sauveur, il était obligé aussi de changer la doctrine du maître sur les révélations du Démiurge; et comme si le Gnosticisme avait dû épuiser toutes les hypothèses possibles, il énonça à ce sujet des opinions nouvelles, mais plus ingénieuses qu'utiles.

Il dit d'abord que le Sauveur lui-même avait inspiré une partie des révélations de l'ancien Tes-

---

1 Epiph., *Hæres., XLIV.* — Tertull., *De carne Christi*, c. 6. *Addit. ad præscript.*, 51.

tament, ainsi qu'il avait transmis au Démiurge les idées ou les types d'après lesquels ce dernier avait créé le monde. Aussi le Sauveur, tout en aidant le Démiurge, voulait-il que l'on distinguât ce qui venait de l'un ou de l'autre. Il soutenait le Démiurge par compassion, mais ne l'élevait pas jusqu'à lui. Il désirait, au contraire, qu'on connût ce Créateur dans toute sa faiblesse, et qu'on s'en éloignât; et afin qu'on ne confondît pas ce qui, dans les anciens codes, appartenait à l'un ou à l'autre, il en informait ses disciples [1]. Voilà pourquoi il disait à ces derniers ce mot si connu de l'antiquité chrétienne, quoiqu'il ne se trouve pas dans nos évangiles : *Soyez de bons changeurs;* c'est-à-dire, ainsi que les changeurs distinguent les bonnes et les mauvaises monnaies, apprenez à distinguer ce qui, dans les révélations, vient du Sauveur ou du Démiurge.

Apelles se croyait lui-même *bon changeur;* il prétendait *distinguer*, dans les écrits inspirés, comme le voulait Jésus-Christ. Il y *distingua* réellement. Il y admit des parties inspirées par le *Soter*. Mais, tout en se montrant en cela plus orthodoxe que son maître, qui avait condamné l'an-

---

1 Épiphane, l. c.

cien Testament tout entier, il alla, dans sa critique, plus loin que lui, sous un autre point de vue. Marcion n'avait établi des antithèses qu'entre l'ancien et le nouveau Testament; Apellès, suivant son principe de distinction, trouva que les diverses parties du Code hébreu se contredisaient entre elles. Il s'efforça de montrer ces contradictions dans un ouvrage intitulé *Syllogismes* [1]. Il ne se borna même pas à rechercher des contradictions, et pour prouver la différence des inspirations du Christos et de celles du Démiurge, il releva de prétendues inconséquences dans ces dernières. Voici comment il raisonnait sur un des faits les plus connus de la création. Si le souffle de vie, disait-il, communiqué à l'homme, suivant le chapitre II, verset 7, de la Genèse, n'a pas pu lui donner l'*immortalité*, comment le fruit d'un arbre a-t-il pu lui donner la mort, suivant la Genèse, chapitre III, verset 22?

Il argumentait de la même manière sur le quatrième verset de ce dernier chapitre, qui contient quelques paroles du Créateur. Comment le Créateur, disait-il, a-t-il pu se flatter d'effrayer l'homme

---

1 Ambrosius, *De paradiso*, c. 5, §. 28.

par la menace de la mort, la mort lui étant encore inconnue?

On voit, par ces exemples, que, si l'on trouve chez les Gnostiques ce que le mysticisme de l'antiquité avait de plus grave, on y rencontre aussi par avance ce que la critique moderne a produit le plus frivole. En effet, les ennemis du judaïsme et du christianisme, dans ces derniers siècles, n'ont rien dit de nouveau après Celse, Lucien, Hiéroclès, Julien et quelques Gnostiques.

S'attacher à montrer dans les saints codes des contradictions, c'était s'éloigner beaucoup de la société chrétienne, dont Apelles, ainsi que beaucoup d'autres chefs de parti, désirait se rapprocher. Dans un âge plus avancé, à cette époque de la vie où la paix est un besoin aussi impérieux que le combat l'est à une autre, Apelles, se souvenant de l'exemple qu'avait voulu donner son maître, prit le parti de renoncer à ses opinions les plus caractéristiques. Il fit à Rhodon, prêtre de l'Asie mineure, qui fut souvent son adversaire, l'aveu que la recherche du premier principe de toutes choses était la plus difficile de toutes les spéculations; que, pour lui, il n'en admettait réellement qu'un seul; qu'à la vérité il ne pouvait pas en démontrer l'existence, mais qu'il y croyait;

qu'il ne pouvait pas non plus résoudre toutes les difficultés à ce sujet, mais qu'il ne fallait pas trop se livrer à des discussions aussi abstraites; qu'au surplus chacun devait demeurer dans sa foi, et que tous ceux qui mettaient leur confiance dans le Sauveur, ne manqueraient pas de prendre part à la vie éternelle.[1]

C'était là un langage assez orthodoxe pour un Gnostique. Mais c'était un langage purement exotérique, s'accommodant à la faiblesse de ceux auxquels il s'adressait. En effet, il est peu probable qu'un homme qui avait fait, de son propre chef, des modifications radicales dans le système de Marcion, ait abandonné ainsi ce qu'il considérait intérieurement comme un sujet de gloire.

CHAPITRE XVI.

Fin des Marcionites.

Les Marcionites, à cette époque, étaient encore très-attachés à leurs opinions. Ils pouvaient désirer la paix avec les orthodoxes, mais ils n'avaient pas à redouter leurs rigueurs; car orthodoxes et scissionnaires, tous les chrétiens gémissaient encore

---

1 *Eusebii Hist. eccles.*, *V*, 13.

ous les édits communs que lançait contre eux le olythéisme le plus persécuteur.

Aussi les Marcionites se conservèrent-ils longemps encore. On les trouve soit sous le pagaisme triomphant, soit sous le paganisme succombant; on les trouve au temps de Tertullien, l'Origène et d'Eusèbe, comme à l'époque de S. Jérôme, de S. Épiphane et de Théodoret.

Le Dialogue *de la vraie foi* atteste une longue succession d'évêques de ce parti[1]. S. Épiphane end témoignage du nombre des Marcionites et le la propagation de leurs communautés de Rome ur le reste de l'Italie, dans l'Égypte, la Palestine, Arabie, la Syrie, l'île de Chypre, la Thébaïde, Perse et le Pont[2]. Théodoret, évêque de Cyrus, pporte qu'il en convertit un grand nombre dans n diocèse[3]. « Je n'ai jamais cessé de combattre, dit Théodoret, pour l'unité du Fils de Dieu, soit contre les Grecs, soit contre les Juifs, soit contre les malheureux partisans d'Arius et d'Eunomius, soit enfin contre ceux d'Apollinaire et de Marcion. » Le même auteur rapporte, dans

1 Pages 809 et 810, édit. d'Origène par de la Rue.
2 Epiph., l. c., p. 302.
3 *Epistola* 145, *p.* 1022, *ed. Paris.*

son Épître CXIII, qu'il a converti un millier de Marcionites dans son seul diocèse. C'était au milieu du cinquième siècle.

A cette époque, le zèle des orthodoxes, appuyé des édits de proscription de l'empire, commençait à triompher d'une opposition qui avait été grave et hostile, mais qui avait cherché, dans la personne de plusieurs de ses chefs, à se réunir au parti dominant.

On trouve encore des Marcionites persécutés par la législation byzantine du sixième siècle.

Ils se perdirent, à cette époque, dans les rangs des orthodoxes. Il est probable que déjà auparavant ils s'étaient mêlés avec d'autres Gnostiques, et notamment avec les Ophites. Théodoret paraît les avoir trouvés dans cet état de fusion avec les Ophites, ou les avoir confondus avec eux, suivant les détails qu'il nous en donne. Il rapporte qu'ils entretenaient des serpents pour leur culte [1]. Or, les Ophites seuls ont admis le serpent dans leurs cérémonies.

D'un autre côté, le même écrivain ajoute, sur un Marcionite qui s'abstenait d'employer l'eau pour sa toilette, afin de ne pas user d'un élément du

1 *Hæret. fabul.*, *I*, 24.

faible Démiurge, des détails si conformes aux idées des Marcionites, que l'on ne saurait douter de la fusion qui s'était faite, à cette époque, entre les deux sectes.

Les Gnostiques s'unissaient pour se prêter un mutuel appui dans la persécution commune que les législateurs de Constantinople avaient décrétée contre eux. Cependant, quand Justinien faisait fermer les dernières écoles philosophiques d'Athènes [1], et que les derniers successeurs de Platon et d'Aristote, Isidore, Damascius, Simplicius, Eulalius, Priscianus et Hermias [2], furent obligés de chercher un asile en Perse, les successeurs de Valentin et de Marcion durent se convaincre que l'empire romain ne leur offrait plus désormais d'autre refuge que les rangs des orthodoxes. [3]

On sait que les philosophes, trompés dans leur attente ou lassés de leur exil, quittèrent la cour de Perse et revinrent dans l'empire; mais quoiqu'on les y tolérât, à la demande de Khosrou,

---

1 *Jo. Malalæ chronograph., part. II, p.* 64; *Venet.,* 1733, *fol.*

2 Agathias, *De imperio et rebus gest. Justin. imp., lib. II, p.* 47 *sq.; Venet.,* 1729, *fol.*

3 *Cf.* Gibbon, *History of the decline,* etc., ch. 40 (vers la fin).

leurs écoles ne se rouvrirent pas [1]. On eût encore moins toléré une école gnostique.

Alors commença, dans l'empire, la domination exclusive du christianisme. Le Gnosticisme était vaincu dans toutes ses formes, comme le judaïsme, comme le polythéisme; son rôle était fini. Son existence avait été longue; son enseignement riche, varié, hardi. A-t-il exercé une action considérable, et cette influence, malgré ses erreurs, a-t-elle été digne de ses efforts?

Pour résoudre cette question, nous devrons maintenant apprécier le Gnosticisme dans ses doctrines et dans ses institutions, puis l'examiner dans son action tout entière.

1 Suidas, *s. v.* πρέσβεις.



LIVRE VII.

APPRÉCIATION DU GNOSTICISME, CONSIDÉRÉ DANS SES DOCTRINES ET DANS SES INSTITUTIONS.

CHAPITRE PREMIER.

Son caractère et ses tendances générales.

Nous venons d'exposer le Gnosticisme dans toutes ses branches; il nous reste à l'apprécier dans son ensemble. Nous considérerons d'abord ses doctrines; puis ses institutions.

Pour bien l'apprécier dans les unes et les autres, il faut bien saisir ce qu'il a voulu, ce qu'il a prétendu être.

Il faut, d'abord, ne pas le prendre pour ce qu'il n'a pas voulu être, pour un système de philosophie. Il ne faut pas le juger, ensuite, d'après le système de l'orthodoxie chrétienne ou apostolique; car il a voulu autre chose que ce système.

Qu'a-t-il voulu?

Rétablir la doctrine primitive de l'envoyé supérieur du Dieu suprême, doctrine que n'avaient

pas comprise, et qu'avaient altérée, disait-il, plusieurs de ses disciples; doctrine qu'il prétendait tenir, par une tradition certaine, de ceux qui l'avaient parfaitement saisie, mais, doctrine qui, au fond, n'était qu'un éclectisme emprunté aux systèmes religieux et philosophiques les plus célèbres de son temps.

Aussi, la mesure la plus équitable qu'on puisse lui appliquer en l'appréciant, est-elle, non pas la doctrine apostolique, non pas le système de Moïse, de Zoroastre et de Platon, et non pas la science de nos jours, mais celle de son temps.

En appliquant cette mesure à ses doctrines comme à ses institutions, on n'améliorera certes ni les unes ni les autres; mais, sous le rapport philosophique, on les trouvera bien supérieures à toutes les théories religieuses du temps, le christianisme excepté; et, sous le rapport religieux, on les préfèrera à toutes les théories philosophiques, même celles du nouveau platonisme.

En effet, qu'on examine sa *cosmologie*, sa *théologie*, sa *pneumatologie*, son *anthropologie* ou sa *morale*, il conserve la même supériorité, et il prend dans toutes ces doctrines une place à tel point importante, qu'on a peine à concevoir le rôle que jusqu'ici lui a fait l'histoire des systèmes.

CHAPITRE II.

Cosmologie.

Pour le monde moderne, la cosmologie n'existe plus dans le sens où la prenait le Gnosticisme. Dans ce sens c'était une cosmogonie étroitement liée à une théogonie et à une anthropogonie, c'est-à-dire, qu'elle s'expliquait sur l'origine, le but et les destinées des dieux et des hommes.

Aujourd'hui, la cosmologie est ou une simple cosmographie, qui se distingue en uranographie, en géographie et en géologie, mais qui laisse en dehors les questions du Créateur et de l'habitant, les questions de la cause spirituelle et du but moral; questions pour lesquelles la science professe un si médiocre intérêt qu'elle en a mis quelques-unes au rang des plus vaines spéculations. En effet, la science moderne s'est d'abord déshéritée de la cosmogonie et de la cosmologie des anciens; puis, elle a abdiqué la sienne. Nos physiciens se sont réduits à examiner quelques couches de terre, et à agiter les hypothèses qu'elles pouvaient fournir en attendant que nos mécaniciens en eussent percé un plus grand nombre; mais dans ces hypothèses ils se sont arrêtés soigneusement aux altérations qu'a subies la surface du globe dans

ses divers cataclysmes. Quant à nos métaphysiciens, ils ne s'occupent plus ni de cosmogonie ni même de cosmologie. Ceux d'entre eux qui ont donné un panthéisme rajeuni pour la dernière formule de leur méditation, ont confondu ensemble la cause intelligente et la matière, et n'ont parlé d'un Créateur qu'en ce sens, que chaque chose ou chaque substance renferme en elle-même la faculté en vertu de laquelle elle se fait, se crée et se développe, c'est-à-dire, que le Créateur est en tout, et la création en permanence. Les Gnostiques, au contraire, distinguaient nettement le Dieu créateur de la matière organisée par lui, rendaient raison du mal inhérent au monde visible, s'expliquaient sur le but et la durée de sa création, et ouvraient quelque perspective sur sa fin dernière.

Ils posaient, à cet égard, ces quatre principes :

La matière qui n'est pas Dieu, n'est pas du Dieu suprême, et n'est pas digne de lui.

Il n'y a pas touché; il ne saurait y toucher; c'est une divinité inférieure qui a disposé les choses telles qu'elles sont, portant le cachet de sa propre imperfection et de celle de son Créateur.

L'ordre actuel est transitoire.

Quand se révèle le Dieu suprême, il s'établit un autre ordre moral.

Quand cet ordre est établi, il s'établit un autre ordre en tout.

Sans doute il ne peut venir à l'idée de personne de proposer aujourd'hui les solutions données il y a tant de siècles; mais tout le monde doit déplorer que, dans le cours de tant de siècles, la science n'ait su rien mettre à la place de ces théories que l'aveu de son impuissance.

Ces principes, assurément, étaient moins purs que ceux du christianisme, qui rattachent mieux le monde à Dieu et l'œuvre au Créateur; mais quant au but final du monde, ils étaient à tel point semblables à ceux des docteurs apostoliques qu'il n'y avait de changé que quelques mythes.

On peut regretter que les Gnostiques aient enseigné ces mythes empruntés aux religions de l'antiquité; mais ce qu'on regretterait bien davantage, c'est qu'ils n'eussent connu que ces religions et qu'ils fussent restés tout à fait étrangers au christianisme.

CHAPITRE III.

La théologie et la christologie.

Le Gnosticisme a profondément altéré la foi du christianisme. Sa théologie est d'abord une

théogonie, ensuite une éonogonie, — car les Éons sont encore Dieu, émanation de Dieu; — et enfin, une nouvelle espèce de polythéisme.

Mais, d'abord, le Gnosticisme trouvait partout, dans tous les systèmes du temps, soit la théogonie, soit l'éonogonie, soit le polythéisme. Il trouvait la théogonie jusque dans le christianisme, où l'image de la génération est souvent appliquée au fils de Dieu. Il trouvait l'éonogonie dans l'Orient, dans l'Occident. Quant au polythéisme, le fondateur de la religion chrétienne l'avait rejeté comme avait fait Moïse, mais il ne serait pas exact de dire que les Gnostiques l'ont enseigné. Ils ont, au contraire, toujours enseigné qu'il n'est qu'un seul Dieu suprême, que les autres Intelligences sont, ou lui-même sous une autre forme, ou ses agents, et qu'un jour toutes seront en lui comme elles l'ont été avant le cycle des émanations sorties de son sein.

Ce qui choquait si vivement les orthodoxes, ce dogme, que le Dieu des Juifs était une divinité imparfaite, un agent subalterne, n'était au fond qu'une exagération basée sur l'anthropomorphisme du code juif; et quand les Gnostiques affirmaient que l'Envoyé spécial du Dieu suprême avait été le premier à le révéler aux hommes, ce n'était

a'une autre exagération encore. Mais elle avait
ı moins pour prétexte ces paroles formelles de
:sus-Christ : *Nul n'a connu le père si ce n'est
fils; nul ne peut venir au père que par le fils.*

C'est encore une chose spéciale que la christo-
›gie des Gnostiques. Ils distinguent entre l'homme
ésus et l'Éon Christos; cet Éon n'est pas pour
ux le fils direct de Dieu; il est le vingt-neu-
ième des Éons. En général, ils rejettent l'idée
le la *génération*, et n'admettent que l'*émanation;*
ls ne supportent pas, à son égard, la pensée d'une
ncarnation, d'une *mort* sur la croix; ils recou-
ent à des mythes et à des traditions pour donner
l'autres idées. Mais quel est le but de tous ces
fforts? N'est-ce pas celui de placer leur Christos
lus haut, de l'élever plus sûrement au-dessus de
out contact avec la matière? N'imaginent-ils pas
leux Sauveurs, l'un supérieur, l'autre inférieur,
›our mieux conserver à Christos l'envoyé du
Xieu suprême toute la majesté dont ils se plai-
ent à le revêtir? Quand ils vont jusqu'à mutiler
Évangile, n'est-ce pas pour en retrancher des
›xtes qui leur paraissent pouvoir compromettre
ette céleste dignité?

On leur a reproché cette espèce de purisme avec
:quel ils rejetaient toutes les idées que les Juifs

s'étaient faites du Messie; mais Jésus-Christ lui-même n'avait-il pas plus qu'eux combattu ces erreurs, et est-il bien étrange qu'en s'attachant à spiritualiser le Sauveur, ils soient allés au delà des limites de la vérité absolue?

En abordant la christologie au sujet de la théologie, nous nous sommes conformés à nos idées plus qu'aux leurs. Leur christologie à eux faisait partie de leur pneumatologie.

CHAPITRE IV.

La pneumatologie et l'anthropologie.

Chez les Gnostiques, cette science, qui était riche, embrassait l'*Éonologie*, la *Démonologie* et même l'*Anthropologie;* car le Pneuma divin se trouvait répandu jusque dans l'homme; aussi, pour les Gnostiques, ces trois grandes théories n'en formaient qu'une, et se liaient toutes trois à la christologie et à la théologie, à tel point qu'il était impossible de les en détacher, et qu'il y avait unité parfaite, enchaînement complet entre le principe suprême et toutes ses conséquences.

Le principe suprême, celui qu'il n'est qu'un seul Pneuma, qu'un seul esprit divin, qu'une seule lumière qui éclaire tout, et qu'une seule puissance

qui vit en tous, n'était pas épuisé quand était posé le premier degré de l'émanation, le Plérôme, composé des Intelligences les plus pures, de celles qu'on peut considérer comme autant d'attributs de Dieu, ces Intelligences qui portent, dans la théorie de Valentin, des noms si dignes d'attention.

Par les derniers membres de ce Plérôme, qui ne réfléchissaient qu'imparfaitement le suprême, le Gnosticisme rattachait aux Intelligences pures un second ordre d'esprits, qui occupaient le monde intermédiaire et gouvernaient de là le monde inférieur qu'ils avaient créé, c'est-à-dire, disposé, et dont ils gouvernaient les peuples, d'après leurs lumières imparfaites, sans doute, mais non sans l'intervention de quelques génies du Plérôme, qui ne cessaient de représenter auprès du genre humain la vérité suprême.

Un troisième ordre de génies, émané du second, mais mauvais et complétement détaché du premier, se trouvait en insurrection à l'égard de l'un et de l'autre, et tâchait d'en détacher le genre humain, comme il en était détaché lui-même. Il voulait le mal, le conseillait, entraînait dans les choses grossières de l'existence matérielle, et y plongeait ceux qui l'écoutaient.

C'étaient les génies terrestres qui n'avaient pas

obtenu ou n'avaient pas conservé le moindre rayon de l'Esprit céleste, et dont rien ne pouvait jamais retourner au Plérôme.

On le voit, la pneumatologie, distinguée en éonologie et en démonologie, était dans le Gnosticisme une théorie complète. Elle apprenait à l'homme les mystères des trois mondes, où s'accomplit sa destinée : du monde terrestre, où naît son corps; du monde intermédiaire, que traverse l'âme quand elle a déposé son enveloppe; du monde supérieur, où elle va s'absorber dans la méditation de la sagesse infinie, et, pour parler figurément, prendre part au banquet qui doit célébrer l'union de Sophia avec Christos, son époux. Et non-seulement cette théorie distinguait les classes, elle en expliquait les œuvres. Elle analysait le gouvernement et les affections de chacune d'elles, et enseignait à l'homme par quels hommages et quelles prières il devait un jour calmer leur jalousie en allant s'élever à travers leur domaine jusque dans celui du Père suprême.

Aucune doctrine contemporaine ne donnait une pneumatologie aussi nettement tracée; aucune n'indiquait comme celle-là les attributions, les œuvres et la destinée de chaque classe. Celle du judaïsme, celle du christianisme et celle du

nouveau-platonisme, sans parler de celle de l'Égypte et de celle de la Perse, avaient sans doute fourni à la théorie des Gnostiques les traits généraux; mais la classification définitive et la délimitation précise des fonctions de chaque classe était leur œuvre. Aux principes ils avaient joint des mythes; ces mythes altéraient profondément les indications si réservées des codes sacrés; mais sans cesse le Gnosticisme en appelait à ces codes, et y montrait les éléments de ces doctrines.

A cette pneumatologie, qui n'offrait presque pas de lacunes, se joignait une anthropologie analogue, qui rattachait le genre humain aux trois mondes, où s'accomplissent ses destinées, et qui le distinguait en trois classes, analogues à celles des génies. En effet, les hommes se divisent en *pneumatiques*, qui suivent l'Esprit divin, en *psychiques*, qui ne suivent que l'esprit du monde intermédiaire, et en *hyliques*, qui se plongent dans la matière. C'est là, sans contredit, une doctrine rigoureuse, et qui frappe d'une condamnation inévitable ceux qui n'ont pas reçu l'Esprit divin; mais, au fond, cette théorie n'est pas plus absolue que celle des codes sacrés, qui parlent souvent, d'un côté, d'une élection faite de toute éternité en faveur des uns, et d'un autre côté, d'un aveugle-

ment systématiqne répandu sur les autres. Aussi le Gnosticisme enseignait non-seulement que ceux qui n'avaient pas l'esprit supérieur, étaient incapables de suivre les voies de salut ouvertes par Christos; mais encore qu'ils ne se sentaient aucunement malheureux dans la condition inférieure où les enchaînait leur nature. On doit ajouter que l'observation semblerait confirmer leur doctrine sur l'espèce humaine, et que, d'ailleurs, cette doctrine, comme celle de l'élection, n'excluait et n'humiliait personne, puisqu'il était loisible à chacun de se croire de la catégorie des pneumatiques. Jamais les chefs du Gnosticisme n'exclurent qui que ce soit par la seule considération, qu'il appartenait à l'ordre des *hyliques*. Ils n'admettaient aux grades supérieurs de l'initiation que ceux qui s'en rendaient dignes; mais ce n'était pas la différence de classe qu'on consultait dans les admissions, c'était la différence de mérite, et à l'application, la théorie générale des classes paraît s'être complétement effacée. Ce que le Gnosticisme, dans sa *psychologie*, disait à tout homme, c'est que son âme était un rayon de l'essence de lumière qui constitue la divinité; qu'elle était de même nature que le monde des Intelligences les plus sublimes; que l'Être suprême l'avait confiée à

la matière; que ses malheurs, dans cette existence transitoire, étaient la preuve de son état d'exil; que si elle se souvenait de sa céleste origine, et si elle écoutait le Sauveur que lui adresse le Plérôme, elle reprendrait, au terme de sa carrière terrestre, le rang que lui assignent sa nature et ses vertus, et qu'elle rentrerait dans le sein de celui qui est tout.

Nous devons le dire, la psychologie moderne n'a pas fait un pas de plus sur les grandes questions dont s'occupait celle des Gnostiques. Elle a mieux observé, décomposé, ou du moins décrit, une à une, les facultés de notre âme, et loin de nous l'idée de déprécier des travaux qui font l'orgueil de notre siècle; mais en acquérant beaucoup, n'avons-nous pas trop abdiqué? En effet, si nous demandons à la science de nos jours ce qu'est l'âme, d'où elle vient, où elle va, comment elle est unie à son enveloppe, comment elle en est distincte, notre science, si riche sur les questions qui ne concernent que son jeu, et qui sont petites en dernière analyse, est muette quand il s'agit des questions qui touchent au fond, et qui sont grandes. Notre science ne veut pas que l'âme soit un *rayon émané de la lumière suprême*; et elle a raison de vouloir mieux qu'une

image si elle peut avoir mieux. Mais proscrire [illegible] l'image, sans avoir saisi la chose, c'est peut-être [illegible] une folie dans un monde où la voie des images [illegible] est quelquefois l'unique enseignement à notre [illegible] portée. Or nous faisons cette folie.

La science moderne ne sait pas mieux que le [illegible] Gnosticisme d'où vient cette âme, ni où elle va [illegible], ni pourquoi, étant bonne, elle est unie à la matière, qui est mauvaise; elle n'en sait rien du tout.

Notre anthropologie soutient, à la vérité, que la matière n'est ni bonne ni mauvaise, qu'elle n'a aucune qualité morale, étant purement physique, et que l'enfance de l'humanité a seule pu confondre des choses qui s'excluent. Mais quand on lui demande, pourquoi cette organisation imprimée à la matière qui en fait chair et os, muscles et nerfs, sang et chyle, si elle n'est pas mauvaise, agite, tourmente et passionne l'âme, tant qu'elle est unie à cette chose que la science n'ose plus définir et que jadis elle nommait figurément un rayon émané de la lumière divine ou un souffle échappé de sa bouche, et pourquoi le corps se corrompt, lorsqu'elle se sépare de cette chose indéfinissable, notre anthropologie garde le silence.

C'est que notre anthropologie est dominée nécessairement par notre philosophie. Or, notre

philosophie n'est plus dogmatique; elle est critique. Quand la philosophie est critique, non-seulement il y a peu de dogmes, mais il n'y en a plus, il n'y a plus que du scepticisme, et il ne faut pas en gémir, car le scepticisme peut mener à la foi. Ce dont il faut gémir, c'est que le nôtre n'y mène pas.

En s'élevant des esprits terrestres aux esprits célestes, de la psychologie à la *pneumatologie*, la Gnose disait à l'homme les mystères d'un monde d'intelligences innombrables. Elle distinguait les classes, expliquait les travaux, et analysait le degré de bonheur de tous les Esprits. Elle révélait à l'homme son degré d'affinité avec eux. Elle divisait les hommes en classes correspondantes à celles des esprits célestes, et les nations elles-mêmes étaient rangées, par elle, dans des catégories analogues.

La terre et le ciel étaient ainsi éclairés par elle, et ne formaient qu'un grand tout à ses yeux, qui pénétraient tous les secrets. Que notre pneumatologie est pauvre auprès d'une telle science!

Le fait est que nous n'avons plus de pneumatologie. Ce qui nous reste de savoir sur les esprits, ce sont des définitions. Nous savons dire ce que c'est qu'un esprit, ou du moins ce qu'était un

esprit suivant les croyances d'autrefois. Mais, quant à ces questions fondamentales, existe-t-il réellement des esprits supérieurs, ou n'en existe-t-il pas ; s'il en existe, quelle est leur nature, quels sont leurs travaux, quelles sont leurs relations avec les mortels ; — quant à ces questions, disons-nous, — notre pneumatologie ne sait plus rien.

Ne sachant rien sur les bons esprits, notre science s'est débarrassée également des mauvais, et, pour nous, la Démonologie, qui expliquait tant d'énigmes aux anciens, a cessé d'exister.

Les questions, il est vrai, sont encore là, mais leur maintien au rôle des affaires à juger, n'atteste plus que l'inconséquente légèreté de nos doctrines.

En effet, puisque tout notre savoir sur le monde invisible se compose d'inductions tirées du monde visible, c'est une grande inconséquence à nous que de rejeter la Démonologie. Le mal est dans le monde visible, donc le mal est dans le monde invisible. Les hommes sont bons et mauvais ; donc il est de mauvais anges, et il en est de bons.

De plus, le mal étant, est-il dans la création entière ou bien a-t-il des limites, et quelles sont-elles, ces bornes ? En général, d'où vient ce mélange, si tout est de Dieu ? Et si tout n'est pas de

Dieu, de qui est-il? Pourquoi est-il quelque chose hors de Dieu? Jusqu'à quand sera-t-il?

La Gnose répondait à toutes ces questions, sinon définitivement, ce que la science de l'homme ne fait jamais sur quoi que ce soit, du moins très-richement.

On doit au moins laisser aux Éclectiques du Gnosticisme le mérite d'enseigner, dans leurs doctrines, une *Providence* qu'ils pouvaient avouer, et d'y assigner à l'homme un rang dont il peut à juste titre s'enorgueillir.

La destinée de l'homme y est tracée, en effet, de la manière la plus complète.

Il est dans le monde matériel, selon les uns, par suite d'un grand désordre auquel il fut étranger; suivant les autres, par suite d'une chute qui est de sa propre faute.

Mais, encore qu'il y soit exilé, il y trouve une noble mission. Il y combat pour la sainte cause de la lumière. Il est l'ami et il est l'aide de son Dieu; il en est aidé et il en est protégé à son tour.

Toute sa tâche est de s'épurer lui-même, et, dès qu'il est épuré, il est dieu aussi.

Dès que tout est épuré, le monde, théâtre de ses combats, cesse d'être, et le mal n'existe plus nulle part.

Une chute a commencé le mal dans l'ordre intellectuel, qui est Dieu lui-même; un retour, une palingénésie complète de tout ce qui était Dieu et de tout ce qui s'était détaché de lui rétablira l'harmonie primitive, et le but de la création sera accompli quand tout ce qui était émané de Dieu sera rentré dans son sein.

En effet, il ne faut jamais perdre de vue, qu'en dernière analyse, le Gnosticisme est une sorte de panthéisme; ce caractère fondamental se réfléchit partout dans sa morale.

CHAPITRE V.

La morale.

La *morale* que la Gnose prescrivait à l'homme, répond parfaitement à sa destinée.

L'existence de l'âme dans le corps, qui est fait d'une matière dont le Créateur n'a pu corriger le vice, est l'effet d'une chute, et a pour but une expiation. Tel est le principe qui domine la morale du Gnostique. Il s'ensuit que, fournir au corps ce qu'il lui faut et lui retrancher tout ce qui est superflu; nourrir l'esprit de tout ce qui peut l'éclairer, le fortifier et le rendre semblable à Dieu, dont il est l'image; l'unir avec Dieu, dont il est

une émanation — il s'ensuit, disons-nous, que telles sont les obligations suprêmes.

Cette doctrine est celle du platonisme; et c'est au fond celle du christianisme.

Dans quelques-unes de ses branches parasites, le Gnosticisme offre de singulières déviations de son introduction à l'immortalité. Mais, dans le sein de la philosophie comme dans le sein du christianisme, il s'est établi également des théories d'une licence extraordinaire, sans qu'il soit venu dans la pensée de personne d'en accuser les fondateurs des systèmes primitifs.

Les aberrations des Carpocratiens, des Séthiens et des Caïnites, qu'expliqueraient peut-être les mœurs mieux connues des populations d'Alexandrie, de Canobus et de Taposiris, n'étaient, à les considérer comme des théories sérieuses, que les conséquences d'un mauvais principe. Ce principe, celui que la création n'est pas l'œuvre d'un Dieu suprême, qu'elle est celle d'un dieu imparfait, qui a su y faire régner des lois contraires à celles du Maître de tous, ce principe admis, l'on est forcé de comprendre sincère la profession de bien des erreurs. Ce principe admis, c'était un devoir et un acte de courage que de combattre des lois défectueuses.

Si les *Atactites* de toutes les écoles scandalisèrent le monde par leurs mœurs, ces écoles furent peu nombreuses et s'évanouirent rapidement, on le sait.

D'autres écoles gnostiques se distinguèrent, au contraire, par toutes les habitudes de l'ascétisme le plus rigoureux et de la vie contemplative la plus sérieuse. On en a la preuve dans les éloges que S. Clément d'Alexandrie donne aux Basilidiens, dont il peint les mœurs, en quelques endroits, comme Tacite peignit celles des Germains, c'est-à-dire, avec le dessein d'exciter l'émulation. Quand S. Clément dit que le véritable Gnostique c'est le chrétien, ne fait-il pas du Gnosticisme des dissidents, tout en le frappant de sa réprobation, un éloge étonnant?

CHAPITRE VI.

Les institutions. — Écoles. — Musées. — Temples.

Les Gnostiques, étant demeurés partout à l'état d'une minorité peu sensible, n'ont pu fonder que peu d'institutions.

Celles que la religion enfante sont d'ordinaire de trois sortes : des écoles, des temples, des asiles de bienfaisance et de piété.

Les Gnostiques n'ont pas eu d'asile. Ils ont été charitables, sans nul doute, et grâce à leur symbolisme spécial et à leurs cérémonies d'initiation, ils ont gardé les uns pour les autres les sentiments d'une intime fraternité; ils ont eu aussi des exercices spéciaux de piété; mais ils n'ont pas existé pendant assez longtemps, et ils n'ont pas été assez nombreux pour songer à la création d'établissements de piété et de charité.

Ils ont eu des écoles dans le sens des anciens plutôt que dans celui des modernes, c'est-à-dire, des enseignements qui n'étaient affectés ni à certains édifices, ni même à certaines villes. Seulement l'histoire mentionne plus particulièrement la ville d'Alexandrie comme un des principaux théâtres de ces enseignements. Elle ne nomme d'ailleurs qu'un seul local qui fût consacré aux études gnostiques : c'est le *Musée* des Épiphaniens ou des Carpocratiens de l'île de Céphallène. Les Carpocratiens tenant leur origine de la ville d'Alexandrie, où les Musées étaient nombreux, et aimant à imiter les Platoniciens, le Musée qu'ils fondèrent à Same fut évidemment, non pas un asile dédié aux muses, mais un lieu consacré aux études, comme les Musées d'Alexandrie.

S. Épiphane aurait rendu à l'histoire du Gnos-

ticisme un service notable, s'il avait bien voulu donner sur ce Musée quelques renseignements analogues à ceux que donne Origène sur le culte des Gnostiques. Son silence est absolu. Nous ignorons par conséquent quelle fut l'organisation de ce Musée. Mais nous savons que les études des Gnostiques furent étendues; nous les voyons instruits dans les doctrines de l'Orient, dans celles des Égyptiens, des Juifs et des Grecs. Ils connaissent Zoroastre, Phérécyde, Pythagore, Platon, Aristote. Le symbolisme de l'antiquité leur est connu comme ses idées. Presque tous semblaient avoir fait une étude spéciale du judaïsme, de ses codes, et surtout de sa cosmogonie et de ses livres prophétiques. Valentin, Basilide, Saturnin, Bardesane, Carpocrate, Isidore, Épiphane, Harmonius, paraissent avoir possédé une érudition complète pour leur temps. Ils fréquentaient sans doute les écoles des polythéistes comme celles des chrétiens.

Ils attachaient d'ailleurs peu de prix à la science des écoles. Ce qu'ils estimaient par-dessus tout, c'était la science des choses divines, celle de la vie religieuse et des destinées dernières de l'âme humaine. Le culte lui-même, sauf la partie relative à l'initiation, avait pour eux peu de prix.

CHAPITRE VII.

Culte. — Baptême. — Sainte-Cène.

Le culte, l'organisation religieuse, les institutions disciplinaires, en général l'ésotérisme pratique des partisans de la Gnose, nous sont peu connus, par suite de la proscription qui a frappé leurs ouvrages; mais ce que nous en savons, répond au but que les Gnostiques ne devaient jamais perdre de vue, ni dans la vie ni à la mort.

Quant à leur *culte*, il était calculé pour l'instruction plutôt que pour l'édification; tout y était initiation à une doctrine qui méprisait la terre. Ils paraissent y avoir apporté peu de pompe. Il est même probable que la plupart de leurs sectes, ainsi que celles du manichéisme [1], n'eurent pas de temples. L'Église fut elle-même assez longtemps sans en avoir. Les Marcionites n'en élevèrent qu'à l'époque où leur nombre rivalisa dans quelques villes avec celui des orthodoxes. [2] Il en fut de même des Valentiniens. Les uns et les autres en comptèrent alors, sans doute, dans

1 Beausobre, Histoire du manichéisme, volume II, page 703.

2 Tertullianus, *Adversus Marcionem*, *IV*, 5.

toutes les provinces de l'empire où ils parvinrent à former des communautés un peu nombreuses; mais c'est en vain qu'on demanderait des indications un peu positives à cet égard. Les auteurs qui parlent du Gnosticisme, Tertullien surtout, en exagèrent évidemment les progrès. Il est vrai, toutefois, qu'ils mentionnent des établissements gnostiques dans des localités où l'on ne s'attendrait pas à en rencontrer. C'est ainsi que S. Ambroise nous apprend que les Valentiniens, dont le berceau était Alexandrie, et dont Rome n'avait pas voulu, eurent un temple à Milan.[1]

Quel que fût d'ailleurs le nombre des temples que fondèrent les Gnostiques en Égypte, en Syrie, dans les îles, à Carthage, en Italie, en Gaule et en Espagne, ils ne les possédèrent pourtant que jusqu'à l'époque où la cour de Byzance fit convertir ces édifices en églises.

Nous savons peu de chose sur les cérémonies du culte gnostique. Condamnant la recherche du martyre comme une superstition indigne d'un Pneumatique, les disciples de la Gnose célébraient moins de fêtes que les orthodoxes, attachaient moins de prix aux tombeaux de leurs frères, n'éri-

---

1 *Ambrosii Epistolæ, lib. II*, 17, *edit. Paris.*

eaient point de chapelles dans leurs cimetières, t évitaient d'y prononcer des prières ou des dis-ours. Mais quant à ce qu'ils considéraient comme s véritables mystères du christianisme, l'initia-on à la classe des Pneumatiques (le baptême) et elui de l'union avec le Sauveur céleste (la cène), s y apportaient le soin le plus religieux. Quel-ues-uns d'entre eux rejetèrent, à la vérité, toute érémonie extérieure; mais d'autres y attachèrent plus haute importance.

Quelques fractions des Valentiniens et des Mar-osiens dépréciaient le baptême [1], en disant que la onnaissance de la Gnosis est elle-même la véri-ble purification lustrale, ἀπολύτρωσις [2], et que elle-ci n'est que l'image de celle-là, ce qui st vrai pour tout le monde. Mais, en général, s Valentiniens et les Marcosiens accompagnaient initiation à leurs mystères de plus de symboles t de cérémonies que les orthodoxes eux-mêmes. [3] es Valentiniens faisaient du baptême un moyen l'augmenter leur nombre et d'embellir leur sort,

---

1 Irenæus, *Advers. hæres.*, *I*, 244.

2 Theodoretus, *Hæretic. fabul.*, *I*, 10.

3 *Cypriani Epist.* 73, *p.* 200; 74, *p.* 214, *ed. Felli.* — ren., *I*, 4, 3; *II*, *c.* 15. — Tertullian., *Adv. Valent.*, 1.

industrie dont les prêtres de Saïs et d'Éleusis leur avaient légué l'exemple.[1]

Les Valentiniens se distinguaient en plusieurs classes, suivant les différences qui constituaient les initiations.[2]

Les Marcosiens conféraient également plusieurs baptêmes, dont le dernier assurait seul à l'époptes son élévation au Plérôme[3]. S. Irénée et S. Épiphane donnent, en mots barbares, des formulaires de baptême, que Rhenferd a fort bien restaurés en syriaque[4], et dont le sens est celui-ci : « Christos « le Sauveur, qui délivre notre âme de ce monde « et de tout ce qu'il renferme, au nom de Iao, « et qui nous a rachetés avec le prix de son âme, « est Jésus le Nazaréen.[5] »

Le baptistère ou le lieu du baptême s'appelait Νυμφών, chambre nuptiale, nom mystique que les Valentiniens donnaient au Plérôme.[6]

---

1 Meursius, *Eleusin.*, *c.* 8. (Opp., *vol. II*, *p.* 476.)

2 Epiphanius, *Hæres.*, *XXXI*, 23. — Iren., *I*, 1.

3 Iren., *I*, 23, 2. — Epiph., *Hæres.*, *XXXV*, 20. — Theodoret., *Hæret. fab.*, *I*, 9.

4 *De redemptione marcosiorum et heracleonitarum*, *in Opp. philol.*, *p.* 164.

5 *Cf.* Münter, *Kirchliche Alterthümer der Gnostiker*, *p.* 128.

6 Iren., *I*, 7, 1.

Les Basilidiens célébraient spécialement la fête du baptême de Jésus-Christ[1]; et le signe particulier qui servait aux Carpocratiens à se reconnaître[2], était probablement ce symbole ou ce sceau mystique (σφραγὶς) que donnait le baptême, selon l'opinion de la plupart des adeptes de la Gnose.

Suivant Tertullien, les Marcionites conservaient à peu près tous les symboles et les rites du baptême orthodoxe; mais, dans les temps de la première ferveur, ils n'accordaient cette initiation qu'aux hommes qui renonçaient au mariage[3]. Il est vrai qu'en revanche ils le conféraient aux morts par des remplaçants[4], et qu'ils le donnaient jusqu'à trois fois aux vivants[5], suivant les divers degrés de l'initiation.

On leur a reproché de vouloir, par la réitération de cet acte sacré, se laver des péchés qu'ils commettaient avec trop de légèreté; mais cette superstition n'est nullement conforme à leur sys-

1 Clemens Alexand., *Strom. IV, p.* 408.

2 Iren., *I,* 25.

3 Tertull., *Adv. Marc., IV,* 34. — Epiph., *Hæres., XLII,* 3. — Beausobre, Histoire du manichéisme, II, 123.

4 *Chrysostomi Homilia* 40 *in I ad Corinth.*

5 Epiphanius, *Hæres., XLII,* 3.

tème. Leur baptême était entièrement mystique.

Il en était de même de leur célébration de la sainte cène. Professant, tous, le Dokétisme, les Gnostiques n'attachaient pas à cette cérémonie les mêmes idées que l'Église. Quelques-uns la rejetaient même entièrement, et en attribuaient l'institution à Sabaoth, dieu des Juifs [1], ou la condamnaient comme un acte purement extérieur [2]. Ceux qui conservaient la cène, n'enseignèrent jamais l'union réelle de l'homme avec la chair ou le sang du Sauveur. Cet acte, qu'ils célébraient en présence de leurs catéchumènes et qu'ils rangeaient dans la catégorie des choses exotériques, n'était pour eux que l'emblème de leur union mystique avec un être appartenant au Plérôme.

Ils y rattachaient, par la même raison, quelques cérémonies qui leur étaient particulières. Marcus faisait bénir, par des prophétesses, des calices remplis d'eau et de vin, et prononçait, par forme de consécration, ces paroles : Que la *Charis*, qui est au-dessus de tout, qui surpasse toutes les pensées, toutes les expressions, remplisse ton homme

1 Epiphanius, *Hæres.*, XL, 2.
2 Origenes, *De oratione*, c. 13.

intérieur; qu'elle répande un bon grain dans la terre; qu'elle étende sa Γνῶσις en toi.[1]

A ces renseignements S. Irénée en ajoute de fort extraordinaires, pour faire comprendre comment ce docteur s'attachait à gagner et à séduire, par la communion, surtout les femmes du diocèse de Lyon. Simulant de rendre grâces pour le calice, dit S. Irénée, il le *fait apparaître de couleur pourpre* et *rubiconde*, pour faire croire que cet effet de la grâce a lieu par suite de son invocation, et que ce qui est au-dessus de tout, y laisse tomber son sang; de sorte que les assistants désirent vivement boire de ce calice, afin de recevoir la grâce (χαρις). Il fait aussi bénir des calices par les femmes, et versant dans une coupe plus grande ce qui est contenu dans une plus petite, au point de faire déborder, il accompagne le prodige qu'il opère des paroles symboliques que nous venons de citer. Il fait prophétiser ensuite ces mêmes femmes, et jette dans leur cœur un enthousiasme qui les livre à toutes ses passions.

D'autres écrivains non moins graves assurent également que cela formait un usage généralement admis, et cela s'accorde d'ailleurs, non pas avec

1 Iren., *I*, 13, 2.

ce qui était reçu dans l'Église, mais avec ce qui était utile au parti. Les Gnostiques joignaient à ces cérémonies des repas de fraternité ou des agapes, comme les orthodoxes [1]. Mais au sujet de ces repas ils encoururent, de la part des fidèles, précisément les mêmes reproches que les païens et les Juifs avaient d'abord articulés contre l'Église, et que l'on est, par conséquent, tenté de traiter de la même manière.

CHAPITRE VIII.

Discours. — Hymnes.

Le culte des Gnostiques offrait encore une série d'autres rites et d'autres actes religieux. On y faisait la lecture des codes sacrés reçus dans leurs écoles [2]. Des *discours* et des ***homélies*** y étaient prononcés par les chefs les plus distingués, quelques prophétesses et les plus éminents parmi les τελειοί. S. Clément d'Alexandrie a conservé des fragments des homélies de Valentin [3]. On en

1 Clemens Alexand., *Strom., II, p.* 514. — Epiph. *Hæres., XXVI,* 4.

2 Clemens Alexand., *Strom., I, p.* 408.

3 Grabe, *Spicilegium Patr., II, p.* 54.

avait également de Basilide, d'Isidore, de Secundus et d'Épiphane. [1]

Des *hymnes*, qui attiraient de nombreux partisans dans les communautés de la Gnose, et qui assuraient de la célébrité à Basilide, à Valentin, à Bardesane, à Harmonius, étaient chantés dans les temples du Gnosticisme. Ce qui est plus étonnant, c'est qu'on ait pu introduire quelques-uns de ces chants dans les Églises de la Syrie, et que, pour les en bannir, il ait fallu que S. Éphrem composât sur les mêmes airs des hymnes conformes à la foi orthodoxe.

Les chants de Bardesane ont péri de cette manière; mais il s'est conservé des odes dites ophitiques qui peuvent donner une idée de ces compositions religieuses. Nous avons déjà dit que les poésies publiées par Woide [2], et en partie par l'illustre évêque de Séelande, M. Münter [3], ne doivent point être regardées comme l'ouvrage de

---

1 Grabe, *l. c.*, *p.* 39. *Cf.* Origenes, *Tract. in Matth.* — Epiph., *Hæres.*, *XXXII*, 4; 33, 1.

2 Woide, *Appendix ad edit. Nov. Testament. græc. e codice Alexandrino. Oxon.*, 1799, *in-fol.*, *p.* 148.

3 *Odæ gnosticæ Salomoni tributæ, thebaice et latine. Hafniæ*, 1812, *Progr. in-4.°*

Valentin, intitulé *Sophia*[1], et qu'il nous paraît également hasardeux de les prendre pour un ouvrage des Ophites. J'ose du moins affirmer, que les cinq odes attribuées à Salomon, publiées spécialement par M. Münter, ne contiennent pas une seule idée qui soit exclusive à l'ophitisme. Mais peu importe, en dernière analyse, à quelle école appartiennent ces odes; ce qui est certain, c'est qu'elles sont gnostiques, et que, sous ce rapport, elles méritent une attention spéciale.

Les deux premières ne renferment absolument rien qui ne soit d'une parfaite orthodoxie, sauf quelques imprécations peu charitables contre les ennemis du poëte.

La troisième parle d'une *émanation*, d'un grand fleuve de salut, qui a recueilli les petits fleuves; qui ne s'est point laissé prendre par ceux qui enchaînent les eaux; qui a désaltéré ceux qui demeurent dans les sables arides; qui a rendu la lumière aux yeux, et qui est retourné au-dessus du *temple* visible (dans l'Église céleste).

Ce fleuve du salut est indubitablement le Christ, et ceux qu'il désaltère, qu'il recueille, ce sont les

---

1 Voyez ci-dessus, *École de Valentin.* — Keil, *in Fabric. Biblioth. græca, ed. Harless, vol. VII, p.* 178, 179.

élus, c'est-à-dire, les Pneumatiques. Toutefois, cette allégorie se rapporterait, au besoin, tout aussi bien aux idées orthodoxes qu'à celles d'une école gnostique, et rien n'y désigne les Ophites.

Il en est de même de la quatrième ode, dans laquelle le poëte célèbre la bonté du Seigneur, pour l'avoir délivré des liens de ses adversaires et de la maladie qui l'accablaient.

La cinquième strophe de la cinquième ode, au contraire, paraît renfermer un passage décisif. Il y est dit : *Le Seigneur a frappé de mes mains le serpent à sept têtes; il m'a placé sur sa racine* (source de son existence, suivant le langage judaïque), *pour que je pusse détruire sa semence.*

Ce serpent à sept têtes paraît, au premier aspect, être l'image d'Ialdabaoth ou d'Ophiomorphos et de leurs six fils. Cependant ce caractère d'Ophitisme, qu'on dit si décisif, ne l'est nullement. Tout chrétien orthodoxe pouvait employer cette locution, et trouvait dans un livre du saint code, dans l'Apocalypse, le dragon rouge à sept têtes et à dix cornes, avec sept couronnes sur ses têtes.[1]

Ces odes sont, en général, un tissu d'idées et

1 Apocalypse, chap. XII, v. 3.

d'images de la Bible, arrangées par un Gnostique qui ne paraît se rattacher à aucune école spéciale. On y trouve une allusion à la résurrection des corps, dogme contraire au Gnosticisme.

La plus forte trace de Gnosticisme qui s'aperçoive dans l'ensemble, est le mot d'*Éon*, qui se lit dans la douzième strophe de la même ode. Mais c'est là un indice de Gnosticisme général; ce n'en est pas un d'Ophitisme; car ce terme appartient à toute autre secte gnostique autant qu'à celle des Ophites. Il est vrai que dans les diverses parties du code d'Askew on trouve le nom d'Ialdabaoth, qui semble appartenir particulièrement aux Ophites; mais en même temps on y remarque celui de *Barbelo* qui ne leur appartient pas.

Une circonstance fort curieuse c'est qu'on y voit l'opinion, que les âmes des apôtres étaient venues de douze Sauveurs, tandis que celles des autres hommes tirent leur origine des Archontes, ce qui ne se rencontre dans aucune des grandes théories du Gnosticisme.

On y trouve souvent les mots de *Plérôme*, de *Gnose* et de *Mystère*, qui appartiennent au Gnosticisme de toutes les écoles.

Il est donc à croire que ce code tout entier, comme nous l'avons déjà indiqué, est une sorte

de recueil fait par un Gnostique des derniers temps, d'une époque où les débris des diverses sectes persécutées mêlaient leurs intérêts et leurs doctrines, dans l'espoir de prolonger leur existence de quelques lustres.

En effet, aux siècles d'indépendance, aucune école gnostique n'avait réuni toutes les théories que l'on remarque dans ce recueil, et l'on y trouve les opinions et la terminologie de presque toutes les sectes de la Gnose.

Le texte kopte de ce volume aujourd'hui mieux connu n'est d'ailleurs que la traduction d'un original écrit en grec, et n'est guère antérieur au quatrième siècle de notre ère. Münter (l. c., p. 12) croit l'original du second siècle, et il appuie son jugement sur cette considération, que l'ouvrage tout entier décèle une connaissance si intime des pures doctrines de la Bible, qu'il ne peut être que d'un homme élevé d'abord dans l'orthodoxie et converti ensuite au Gnosticisme. Mais S. Irénée rapporte que les Valentiniens ont eu un soin extrême à se conformer au langage des saintes écritures [1]; de sorte que cette considération n'a qu'une valeur douteuse. Il est difficile de rien préciser,

---

1 Iren., *Adv. hæres.*, *I*, *c.* 1, 2; *III*, *c.* 15, 2.

soit sur l'époque de l'original, soit sur celle de la traduction, et l'on doit se borner à placer ces travaux entre la fin du second siècle et celle du cinquième; car les Gnostiques se maintenaient encore à cette époque ; il en restait au moins quelques débris.

CHAPITRE IX.

Prières. — Imposition des mains. — Extrême onction.

Des *prières* étaient en usage chez la plupart des Gnostiques; mais on signale comme une dérogation aux habitudes de l'Église que ces prières fussent récitées en présence des catéchumènes.[1]

L'*imposition des mains* est citée également[2], soit qu'elle eût pour but de donner une mission spéciale, soit qu'elle eût celui de communiquer en général les dons spirituels ou les grâces de ce *Pneuma divin* qui jouait un si grand rôle dans la vie du Gnostique.

L'*extrême onction*, qui devait protéger les mou-

1 Hieronymus, *in Epist. ad Galat.*, *VI*, 6.

2 Clemens Alexand., *Strom.*, *III*. — Grabe, *Spicil.*, *II*, *p*. 66.

rants dans leur pèlerinage à travers les régions occupées par le Démiurge et par ses anges, a dû être pour ces partis une cérémonie d'autant plus solennelle qu'elle avait pour effet premier de délivrer le Gnostique de la puissance des génies terrestres. Cette onction, appelée ἀπολύτρωσις, comme le baptême, se donnait avec une huile mêlée d'eau.

Nous rencontrerons, au chapitre spécial de l'initiation, des prières pour chacun de ces redoutables démons.[1]

CHAPITRE X.

Théurgie et magie.

A côté des cérémonies du culte, les Gnostiques avaient encore, sinon des institutions, du moins des pratiques ésotériques et exotériques qui devaient, d'un côté, arracher l'homme à la matière et aux génies qui la gouvernent; d'un autre côté, l'élever au-dessus de cette matière et de ces mauvais génies, pour l'unir avec les Intelligences pures du Plérôme.

Tel était le but de la *théurgie* et de la *magie* qui s'associaient à la Gnose.

---

1 Voyez ci-dessous le Diagramme des Ophites.

Les écrivains des premiers siècles parlent beaucoup de ces pratiques superstitieuses, qu'on ne saurait trop reprocher aux Gnostiques, mais auxquelles ils n'étaient pas seuls à se livrer dans ces temps. On sait, au contraire, que c'était la faiblesse commune des Polythéistes de l'Orient et de l'Occident, des prêtres et des philosophes, des Plotin, des Proclus et des Iamblique, comme des Apollonius de Tyane; que les Juifs rivalisaient sous ce rapport avec les païens, et qu'en dépit de toute la fermeté et de toutes les rigueurs que le christianisme opposa au penchant si prononcé des premiers siècles de son ère pour la magie, elle se maintint pendant toute la durée du moyen âge, au point que le peu de physique et de chimie que l'antiquité légua au monde chrétien, passa complétement au service de cette grande aberration.

On ignore toujours la nature précise de ces opérations mystérieuses. Quant à celles des Gnostiques, on sait qu'elles avaient pour but de leur donner des forces supérieures aux vertus ordinaires de l'homme, et que, s'ils eurent quelquefois l'ambition de se rapprocher des dieux, ils se livrèrent d'autres fois à l'art de composer des *philtres* et des *agogimes*, comme les *goëtes* les plus vulgaires.

Voici les deux idées qui paraissent avoir dominé les meilleurs d'entre eux, ceux qui cherchaient à se rendre *invisibles* et *incompréhensibles*, comme l'avait été, suivant eux, le grand type de la vie divine, Christos. C'était d'abord celle de se placer au niveau des grands théosophes. C'était ensuite celle de s'élever au-dessus des génies de la région intermédiaire qui sépare le ciel de la terre.

Tel était le but des *images* que l'on présentait aux adeptes, pour leur rappeler les traits des Pneumatiques les plus éminents de tous les siècles.[1]

Tel était, en second lieu, le but des *talismans* (abraxas), dans lesquels la Gnose réunissait les symboles les plus imposants et les plus mystérieux de l'ancien monde, et qu'elle délivrait, dans des formes très-variées, aux Pneumatiques et aux Psychiques.[2]

CHAPITRE XI.

Discipline. — Épiscopat.

L'organisation sociale des Gnostiques ne fut qu'imparfaitement ébauchée, on le conçoit. Le temps et les ressources qu'il donne, la protection

1 Voyez ci-dessus *Carpocratiens*.

2 Voyez nos Monuments du Gnosticisme.

de l'État, tout leur manqua. Il est vrai de dire, toutefois, que si l'Église se constitua par elle-même, dès son origine et au milieu des plus grandes difficultés, les Gnostiques, à leur tour, se donnèrent une sorte de constitution.

Cette constitution était fondée sur le grand principe de la séparation en diverses classes, distinction conforme aux divers degrés d'instruction spirituelle et de perfection morale qu'atteignaient les membres de leur communauté.

Il paraît même qu'ils apportaient à leur organisation une assez grande précision. On parle d'une discipline sévère, qui excluait entièrement ou reléguait dans les rangs inférieurs ceux qui retombaient sous le pouvoir de la matière et ceux qui ne voulaient pas encore s'en détacher.

Les différences qui existaient entre une classe et une autre, rappelaient ainsi, et sans cesse, aux Gnostiques la perspective d'une plus haute destinée.

L'autorité dont jouissaient leurs chefs paraît avoir été assez grande. Ces chefs étaient des évêques, des *presbyteri* ou des anciens[1]. On parle aussi de leurs prophétesses[2]; mais elles ne rem-

1 Le martyr Métrodore avait été *presbyter* marcionite. — Euseb., *Hist. eccles.*, *IV*, 15.

2 Iren., *I*, 13, 3; 25, 6. — Epiph., *XLII*, 4.

plissaient pas apparemment des fonctions permanentes.

A n'entendre que les Gnostiques, leurs chefs avaient une autorité supérieure à celle de l'épiscopat ordinaire, qu'ils rejetaient pour la plupart, tandis que d'autres la conservaient avec soin. Les Marcionites paraissent avoir eu une succession régulière d'évêques [1]. Quoi qu'il en fût du titre de leurs supérieurs, leur juridiction était assez puissante pour mener les fidèles à leur gré et ne conduire les Catéchumènes et les Psychiques aux grades supérieurs de leurs mystères qu'à mesure qu'ils s'en rendaient dignes. Les Basilidiens et les Valentiniens imposaient le silence de cinq ans des Pythagoriciens; mais, comme ils ne vivaient pas en communauté, car personne ne parle d'une institution de ce genre, ce silence se bornait sans doute aux assemblées.

L'existence d'un corps de vierges n'est peut-être pas une des preuves les moins directes de la puissance des chefs d'une société; or, les Gnostiques avaient ce genre d'institution.

Il paraît, d'ailleurs, qu'on confiait à ces vierges

---

1 *Adamanti* (*Origenis*) *Dial. adv. marcionit.* (ed. Wetsten.), p. 13.

des fonctions dont l'importance pouvait les consoler de leur sacrifice. Tertullien nous porte à croire qu'on leur attribuait un pouvoir extraordinaire sur les démons, et qu'elles étaient chargées de l'exorcisme. [1]

On voit par toutes ces indications, si incomplètes qu'elles soient nécessairement, que les Gnostiques cherchaient à réunir dans leurs écoles et dans leurs sanctuaires ce que l'Église avait de plus imposant, et d'y ajouter ce qu'ils trouvaient de plus théosophique dans les sanctuaires et les écoles de l'ancien monde.

La Gnose n'avait ni l'ambition de passer pour une école de philosophie, ni celle de cultiver une science quelconque. Suivant leurs principes, les Gnostiques n'avaient aucun besoin de ces connaissances vulgaires; la seule théosophie était l'objet de tous leurs efforts, de toutes leurs méditations.

Tel était surtout l'objet de leurs mystères réservés, et de l'initiation qui y conduisait.

1 Tertull., *De præscript.*, c. 41.

CHAPITRE XII.

De l'initiation chez les Gnostiques.

Dans la plupart des ouvrages qui traitent du *Gnosticisme*, on parle des mystères qu'il enseignait et de l'initiation que ses chefs accordaient à leurs adeptes. C'est une des questions les plus curieuses qu'offre l'histoire de ces écoles, que de savoir si les Gnostiques ont célébré des mystères, et si la communication qu'ils ont faite de leur doctrine mérite le nom d'initiation.

On n'a que des idées confuses sur la nature et le caractère de ces mystères.

Y a-t-il eu de véritables mystères chez les Gnostiques?

En quoi consistaient-ils, et en quoi se rapprochaient-ils ou différaient-ils de ceux des mystères de l'antiquité que nous connaissons le plus, des mystères de la Grèce, par exemple?

Quelle est l'influence qu'ils ont pu exercer sur les destinées morales et religieuses des peuples?

De ces questions fondamentales, aucune n'est suffisamment approfondie, et toutes ont besoin de l'être, pour qu'on sache définitivement ce que fut le Gnosticisme.

Pour montrer dans quel état se trouvent ces

questions, consultons les opinions qui ont été émises sur ce sujet par les savants qui se sont le plus occupés, soit des mystères de l'antiquité en général, soit de ceux des Gnostiques en particulier.

Voici d'abord ce qu'en dit M. de Sainte-Croix dans un ouvrage justement estimé : « Ce fut environ dix-huit cents ans après l'établissement des mystères dans la Grèce, qu'ils se trouvèrent tous proscrits et abolis. Ils auraient même été entièrement oubliés, si quelques-unes des sectes nées dans le christianisme n'en eussent *imité ou fait revivre certaines pratiques*. Tertullien reproche aux Valentiniens d'avoir dérobé leurs cérémonies à Éleusis. Si nous avions plus de connaissance de la doctrine qui y était enseignée, surtout dans les derniers temps, nous pourrions connaître quels rapports elle avait avec la doctrine de ces hérétiques sur les Éons. Cette doctrine *était conforme aux idées des nouveaux Platoniciens*, lesquelles ont *certainement* été adoptées par les hiérophantes ; peut-être les hiérophantes et les sectaires se servaient-ils des *mêmes mots mystiques*, dont l'interprétation, toutefois, dépendait du système qu'ils embrassaient. [1] »

1 Recherches sur les mystères du paganisme, tome II page 187, éd. de M. de Sacy.

En citant ce passage, je ne m'attache pas à relever ce qu'il a d'inexact; je me borne à faire remarquer que M. de Sainte-Croix regardait les mystères des Valentiniens comme une sorte de continuation ou de résurrection de ceux d'Éleusis, et pensait que les Gnostiques et les Hiérophantes se servaient des mêmes mots mystiques, tout en y attachant un sens différent.

L'auteur ne produit aucune preuve à l'appui de son assertion, et n'entre dans aucun détail; en un mot, il n'examine pas lui-même cette matière; il copie simplement une opinion ou plutôt une phrase de Tertullien, adversaire passionné des Gnostiques.

Un écrivain qui survécut de plusieurs années à M. de Sainte-Croix, l'évêque danois Münter, qui s'est occupé des doctrines religieuses de l'antiquité dans des traités spéciaux, mais qui s'est borné constamment à esquisser ses opinions, tient sur les mystères des Gnostiques un langage encore plus positif. Il affirme, dans son traité sur les *Antiquités ecclésiastiques des Gnostiques*[1], que ces théosophes ont fait de nombreux emprunts au paganisme; que dans leur manière d'enseigner,

---

1 Publié en allemand à Leipsic, 1790; 1 vol. in-8.°

dans les pratiques de leur culte, dans les formes d'admission ou d'initiation à leur société, ils se conformaient à ce qui se pratiquait dans les mystères anciens. Il ajoute que cette conduite leur procura d'abord l'avantage d'attirer à eux des hommes instruits, et surtout ces philosophes que ne pouvait satisfaire la simplicité du christianisme, qui préféraient par conséquent de beaucoup les spéculations mystérieuses des écoles de leur temps; qu'ensuite ils cherchèrent à se dérober, par le voile dont ils couvraient leurs croyances, aux persécutions que s'attiraient, de la part des païens, les chrétiens dont l'enseignement et le culte soulevaient tant de haines populaires.

Ici encore, sans relever ce qu'il y a d'inexact dans ces assertions, et surtout dans la pensée, que les Gnostiques auraient pu subir des persécutions de la part des païens, nous nous bornons à faire remarquer que, suivant Münter, les écoles du Gnosticisme auraient fait des emprunts nombreux aux mystères de la Grèce, et en auraient suivi les formes de réception ou d'initiation. Mais nous ajoutons que cet auteur s'en tient également à des assertions générales.

Les derniers écrivains qui se sont occupés de l'histoire du Gnosticisme, parlent, ainsi que

Münter et de Sainte-Croix, d'initiation, de mystères, d'époptes et d'adeptes gnostiques, mais sans apporter aucun éclaircissement positif à la question.

Il faut le dire, nous avons peu de moyens de l'éclaircir, ne possédant plus que peu de textes gnostiques de quelque étendue [1], n'ayant sur les mystères qu'il s'agit d'étudier que les renseignements des écrivains qui les combattirent, et qui, en les réfutant, se gardèrent, par scrupule de conscience, d'en faire connaître tout ce qu'ils en avaient entrevu. Ce n'est donc qu'avec une extrême réserve qu'on peut aborder cette question.

Il faut examiner d'abord, s'il a existé dans les écoles gnostiques une initiation proprement dite.

Nous rechercherons ensuite quels en furent les rites, quel en fut l'objet, quelle en fut l'influence sur les destinées morales et religieuses des quatre premiers siècles de notre ère.

Le Gnosticisme a-t-il eu des mystères et une initiation ?

Ce système d'éclectisme naquit à une époque de mystères, dans des siècles où les philosophes

---

1 Voyez ci-dessus sur un prétendu manuscrit de la *Sophia* de Valentin, t. II. — École de Valentin.

et les prêtres du paganisme, enfin d'accord sur la nécessité d'opposer quelques croyances nouvelles à la décadence générale des anciennes opinions, cherchaient dans la réunion des symboles et des traditions de tous les peuples, le moyen de rétablir un culte, et de l'opposer comme une barrière aux progrès toujours croissants des idées chrétiennes; en un mot, le Gnosticisme se forma à l'époque même ou Plotin, Porphyre et Iamblique s'allièrent avec tous les sacerdoces, ceux de la Grèce, de l'Égypte et de l'Italie, pour rendre quelque foi aux peuples ravagés par le scepticisme ou l'épicurisme des écoles polythéistes.

Or, le Gnosticisme fut une sorte de transaction entre ce paganisme relevé par les anciens mystères et le christianisme qui était venu les renverser. D'un côté, il avait de nombreux rapports avec les doctrines et les cultes mystérieux de l'Asie, de l'Égypte et de la Grèce; d'un autre côté, il était émané du christianisme, et se disait la forme la plus pure et la plus élevée de cette religion. Sous ce double point de vue il a dû avoir des mystères.

Aussi les témoignages des Pères sont positifs à cet égard, et affirment nettement que les Gnostiques en eurent. S. Irénée, en parlant de l'une des plus anciennes sectes des Gnostiques, des Simo-

niens, mentionne un sacerdoce de mystères, *mystici sacerdotes.* [1]

Le même écrivain, en parlant des Basilidiens, nous apprend qu'ils attribuaient à leur science la vertu de les rendre invisibles et insaisissables, et il ajoute : *Mais il n'y en a pas beaucoup qui connaissent ces doctrines, c'est à peine s'il y en a un sur mille ou deux sur dix mille* [2]. Il y avait donc évidemment une initiation dans cette école.

La plus célèbre de toutes les écoles gnostiques, celle des Valentiniens, distinguait ses membres en trois classes, les Pneumatiques, les Psychiques et les Hyliques. Cette distinction indique également des habitudes d'initiation et de mystères. Tertullien dit d'ailleurs formellement que les Valentiniens imitèrent ou plutôt pervertirent les institutions d'Éleusis [3], que du sanctuaire d'Éleusis, ils ont fait un sanctuaire de prostitution.

---

1 Irenæus, *Advers. hæres.*, liv. I, chap. 23.

2 *Ibid.*, liv. I, chap. 24.

3 Voici comment cet écrivain s'exprime à ce sujet : *Nihil magis curant quàm occultare quod prædicant, si tamen prædicant quod occultant. Custodiæ officium, conscientiæ officium est. Confusio prædicatur, dum religio adseveratur. Nam et illa Eleusinia, hæresis et ipsa atticæ superstitionis. Quod tacent pudor est. Idcircò et aditum prius cruciant;*

Les assertions de cet écrivain sont formelles. Cependant elles peuvent être plus ou moins exactes, et si elles ne laissent pas de doute sur l'existence de certaines cérémonies mystérieuses, c'est à peine si une véritable initiation chez les Valentiniens est prouvée par les paroles emphatiques de leur adversaire.

Des témoignages plus positifs nous sont donnés sur deux écoles gnostiques, dont l'une ne fut qu'une branche de celle de Valentin, et dont l'autre eut, avec cette dernière, les plus frappantes analogies. Nous parlons des Marcosiens et des Ophites.

Quant aux premiers, S. Irénée, qui avait vu son diocèse envahi et troublé par eux, a consacré à ce qu'il appelle leurs mystères et leur culte,

---

diutius initiant, linguam consignant, cum epoptas ante quinquennium instituunt, ut opinionem suspendio cognitionis ædificent atque in tantam majestatem exhibere videantur, quantam præstruxerunt cupiditatem. Sequitur jam silentii officium; attente custoditur quod tarde invenitur... Eleusiana Valentini fecerunt lenocinia, sancta silentio magno, sola taciturnitate cœlestia. Si bona fide quæras, concreto vultu, suspenso supercilio, altum est aiunt. Si subtiliter tentes, per ambiguitates bilingues, communem fidem affirmant (Tertullian. *Advers. Valentinianos, in initio.*)

plusieurs chapitres curieux, mais dont nous oserions à peine reproduire le texte dans une langue moderne, tant il y règne de franchise sur des sujets délicats. [1]

Quant aux seconds, Origène, qui avait vu le philosophe Celse confondre avec les mystères du christianisme ceux que les Ophites célébraient en Égypte, prit soin de réfuter cette erreur, et d'exposer les doctrines et le culte de cette école en détail, quoique avec une sorte de colère. A cette occasion il nous explique un tableau emblématique qui servait aux cérémonies secrètes des Ophites, et qu'ils appelaient du nom de *Diagramme;* tableau que quelques modernes désignent comme un *Catéchisme*, quoiqu'il eût peu de rapports avec un ouvrage de ce genre. Origène ne parle de ce tableau, dont il sera question un peu plus tard, qu'avec une extrême irritation; il dit pourtant qu'il s'est donné beaucoup de peine pour en avoir un exemplaire, afin de pouvoir le comparer avec celui que le philosophe Celse paraissait avoir eu sous les yeux. Or, la peine qu'il eut à se le procurer est une preuve de plus que le Diagramme était tenu secret, et le savant écrivain

---

1 Irenæus, liv. I, chap. 13.

dit formellement que les Ophites faisaient semblant de posséder de *grands mystères.*[1]

Toutes les écoles gnostiques notables prétendaient, comme les Ophites, avoir des doctrines secrètes ou des mystères. S. Irénée atteste qu'il a lu dans les écrits des Carpocratiens, que ce qu'ils enseignaient leur venait directement de Jésus-Christ; que l'auteur du christianisme ne l'avait communiqué qu'à ses apôtres, et *in mysterio;* qu'il leur avait recommandé de n'en faire part qu'à des personnes dignes de les comprendre.[2]

Les Carpocratiens se croyaient autorisés par ces communications secrètes de Jésus-Christ à rejeter les écrits publics de ses apôtres.

Toutes les écoles gnostiques prétendaient posséder une science secrète qui remontait directement à Jésus-Christ, différente de celle des Évangiles et des Épîtres, et supérieure à ces communications, qui, à leurs yeux, étaient purement exotériques.

L'*ésotérisme* des Gnostiques est précisément ce qui caractérise le plus leur doctrine; mais entre l'ésotérisme des philosophes et l'initiation, telle

---

1 *Contra Celsum, VI*, 10.

2 *Jesum in mysterio apostolis suis, ea quæ ipsi probabant, locutum esse atque postulasse ab illis ut dignis et assentientibus seorsum ea traderent.*

qu'elle avait lieu chez les prêtres de la Grèce, il y a quelque différence. L'ésotérisme était adopté dans les écoles de Pythagore, de Platon, de Plotin, de Porphyre et de Proclus; cependant, aucun de ces philosophes n'a institué des mystères ou des cérémonies d'initiation. Est-ce dans le sens des philosophes ou dans celui des prêtres que les Gnostiques entendaient l'initiation?

Des témoignages que nous venons de produire, il résulte évidemment:

1.° Que les Gnostiques prétendaient tenir, par voie de tradition, une doctrine secrète, supérieure à celle que renfermaient les écrits publics des apôtres.

2.° Qu'ils ne communiquaient pas cette doctrine à tout le monde, mais que parmi les Basilidiens il y en avait à peine un sur mille et deux sur dix mille qui la connussent.

3.° Qu'ils la communiquaient au moyen d'emblèmes, de symboles, comme le prouve le Diagramme des Ophites.

4.° Que dans ces communications ils imitaient les rites et les épreuves des mystères d'Éleusis.

Si les écrivains dont nous venons d'invoquer les témoignages, et qui appartiennent tous au troisième siècle de notre ère, laissaient quelque

chose à désirer sous ce rapport, ceux des siècles suivants, S. Épiphane, Théodoret et S. Augustin, pour ne pas citer les autres, parleraient des mystères du Gnosticisme d'une manière encore plus positive. Mais il faut considérer qu'ils n'ont connu que les ruines de ce parti; que les Gnostiques de leur temps, persécutés par la législation de l'empire, étaient nécessairement obligés de se réunir plus secrètement.

CHAPITRE XIII.

En quoi consistaient ces mystères et en quoi se rapprochaient-ils de ceux du polythéisme.

Nous sommes donc bien autorisé à admettre une sorte d'initiation et une sorte de mystères dans le Gnosticisme. Mais avant de demander ce qu'il y avait de commun entre les cérémonies des mystères gnostiques et celles des mystères grecs, trois objections graves se présentent contre une assimilation un peu complète.

D'abord, tous les témoignages que nous venons d'invoquer appartiennent à des écrivains qui étaient demeurés étrangers aux mystères gnostiques, qui n'en avaient entendu parler que par la renommée publique, et qui donnent sur ces épreuves peu de

faits ou de détails desquels il résulterait une véritable lumière.

En second lieu, ces témoignages viennent d'écrivains qui emploient habituellement les mots de *mystères* et d'*initiation* dans un sens chrétien, différent de celui qu'on leur donne dans le langage de la Grèce. En effet, d'après les Pères, le christianisme est considéré comme un *ensemble de mystères;* sa théologie et sa christologie sont une science supérieure; le baptême est une sorte d'*initiation*, dont la sainte cène est le complément. Les catéchumènes sont les *aspirants*, les *candidats de l'initiation;* les païens sont les *profanes*. L'instruction donnée à ceux qu'on prépare à l'initiation, est appelée la *mystagogie*.

Les belles catéchèses de S. Cyrille, les seules qui nous soient restées de l'antiquité chrétienne, nous apprennent que c'était là le langage des Pères, et que les cinq dernières de ces compositions, celles qui ont pour but de préparer directement à l'initiation ou à la participation aux mystères de la religion, portent le titre spécial de *catéchèses mystagogiques*.

Dès lors ne doit-on pas admettre que les Pères, en parlant des mystères et de l'initiation chez les Gnostiques, entendent autre chose que ce que

chez les Grecs désignent ces mêmes termes?

Il y a plus, les principaux chefs des écoles gnostiques ont publié leurs opinions; Basilide, Saturnin, Bardesane, Valentin, Ptolémée, Marcion et d'autres ont écrit, ont publié leurs opinions. Celse et Origène, sans être initiés ni l'un ni l'autre, ont pu se procurer le *Diagramme* des Ophites, c'est-à-dire, l'un des moyens les plus essentiels de l'initiation ou du culte secret des Gnostiques. Un système d'initiation et de mystères n'était-il pas incompatible avec ces usages de publicité?

Ces objections ne manquent pas de gravité, mais elles ne détruisent pas les témoignages que nous avons allégués. Les Grecs ont écrit également sur leurs mystères; ils ont publié, sous les noms d'Orphée et de Musée, les rituels de ces mystères.[1] Eumolpe, ou l'anonyme qui s'est caché sous ce nom, a donné trois mille vers sur le même sujet.[2] Une femme, Arignote de Samos, Mélanthius et Ménandre, ont décrit les cérémonies d'Éleusis. Hicésius, Démétrius de Scepsis et Sotades d'Athènes, paraissent avoir parlé des mystères en

---

1 Plato, *de Republica, lib. II* [*tom. II. Oper.*], p. 364.

2 Suidas, *in voce* Εὔμολπος.

général[1]. Stésimbrote et Néanthe ont traité en particulier des initiations[2]. Or, toutes ces publications n'ont pas empêché l'existence en Grèce de mystères et de cérémonies d'initiation.

Je ne veux pas entrer ici dans la question de savoir jusqu'à quel point ces livres révélaient la doctrine secrète des mystères, jusqu'à quel point il était permis de la laisser entrevoir. Je laisse de côté la solution que Galien semble suggérer à cet égard, et me borne aux faits que je viens de citer, l'existence de nombreux traités sur les mystères, et je dis que ces faits réfutent l'objection tirée de l'existence des écrits relatifs aux doctrines du Gnosticisme.

Nous pourrions ajouter qu'à côté des écrits publiés par les Gnostiques, ces théosophes en avaient d'autres qui ne furent jamais publiés, qu'ils tenaient secrets. Tels étaient évidemment le poëme intitulé l'*Évangile de la Perfection*, le *Livre d'Ialdabaoth*, les *Interrogations majeures et mineures*

---

1 Suidas, *in voce* Ἀριγνώτη. — Clemens Alexand., *Strom.*, *IV*, *p.* 619. — Scholiast. Aristoph., Plut., *ad vers.* 46. — *Aves*, *ad versus* 1037 et 1073. — Clemens Alex., *Protrept.*, *p.* 56. — Strab., *lib. X*, *p.* 472. — Suidas, *in voce* Σωτάδης.

2 Strabo, *X*, *p.* 472. — Harpocrat., *in voce* Ἄττις, p. 32, *ed. Gronov.*

de Marie, l'*Évangile d'Ève*, qu'on a considérée comme interprète du génie Ophis, peut-être aussi les *Évangiles d'Adam et de Seth.*[1]

L'objection tirée du langage particulier des Pères est plus spécieuse. Elle n'en est pas plus solide; car les Pères distinguaient fort bien la partie *mystérieuse* ou secrète d'une doctrine, de la partie *mystique* ou élevée au-dessus de l'intelligence humaine. S'ils parlent de *mystères*, ils savent ce que c'est, et affirment qu'ils en ont. « L'usage de « l'Église, dit S. Cyrille de Jérusalem, n'est point « de découvrir aux Gentils ses mystères, surtout « ceux qui concernent le Père et le Saint-Esprit. « Elle se garde même d'en parler clairement aux « catéchumènes. Au contraire, c'est presque tou- « jours obscurément, de manière toutefois que « les fidèles instruits puissent les comprendre et « que les autres n'en soient pas révoltés.[2] »

La formule que prononçait l'Église primitive au moment de célébrer ses mystères, ces paroles : *éloignez-vous, profanes; que les catéchumènes et ceux qui ne sont point admis ou initiés sortent*[3], prouvent, à leur tour, que l'antiquité chré-

1 Epiph., *Hæres.*, *XXV* et *XXVI.*

2 Cateches., c. VI, page 60, éd. Petav.

3 Casauboni *Exercit. ad* Baronii *Annales*, §. 16.

tienne avait une sorte d'initiation et de mystères; que dans les premiers siècles les fidèles, suivant leur âge, le degré de leur instruction et de leur moralité, étaient distingués en plusieurs classes, et que toutes ces classes n'étaient pas également admises à toutes les parties de la célébration du culte.

Si donc les Pères parlent de mystères, ce n'est point sans attacher à ce mot le sens qui lui convient dans cette question.

Enfin l'objection tirée de cette circonstance, que les auteurs des témoignages invoqués sur les mystères gnostiques n'étaient pas initiés, n'est pas concluante non plus. Sans être un initié, on peut attester le fait, l'existence de l'initiation. Eschyle, qui n'était pas initié, parla des mystères d'Éleusis de telle sorte qu'on le crut épopte, et par conséquent traître; il ne put échapper au supplice qu'en prouvant qu'il était profane. Il est clair que ce qui est de notoriété publique, peut être recueilli et constaté par tout le monde.

Le fait d'une initiation et de mystères gnostiques si formellement attesté n'est donc pas à révoquer en doute. Mais cette initiation et ces mystères, quoique Tertullien nous les dépeigne comme une sorte de copie ou de travestissement des cérémonies d'Éleusis, furent-ils bien ce qu'en pense cet écrivain?

Nous allons voir en quoi l'initiation gnostique se rapprochait, et en quoi elle différait de celle d'Éleusis.

Pour cela, comparons dans les deux institutions : 1.° les conditions de l'admission aux épreuves; 2.° les épreuves elles-mêmes; 3.° les communications dogmatiques dont elles étaient suivies, et 4.° le résultat moral que devait produire l'initiation.

Sous ces quatre points de vue peuvent se ranger toutes les considérations qui ont quelque importance dans cette question, et de tous les mystères grecs, nous pouvons prendre ceux d'Éleusis, les plus célèbres et les moins inconnus, comme le meilleur terme de comparaison.

CHAPITRE XIV.

Conditions d'admission.

On sait que, pour les mystères d'Éleusis, la première de ces conditions était celle d'être né Grec. Tout étranger, tout barbare en était exclu. Hercule lui-même fut obligé de se faire adopter par un citoyen d'Athènes pour pouvoir être initié. Encore crut-on devoir instituer pour lui les petits mystères, ceux d'Agræ. Cette condition restrictive se comprenait dans une religion nationale, comme

était le polythéisme de la Grèce. Les doctrines des Gnostiques se présentaient avec un autre caractère, le caractère d'universalité qu'avait ce même christianisme qu'ils affectaient de dédaigner comme une doctrine populaire et imparfaite, mal enseignée par les apôtres et mal entendue de leurs disciples. Aussi ne se trouve-t-il dans leurs usages aucune trace de la restriction adoptée dans les statuts d'Éleusis, et tout homme, à quelque nation, à quelque religion qu'il appartînt, était admissible aux mystères du Gnosticisme, sauf quelques exceptions que nous indiquerons.

La seconde des conditions observées à Éleusis, demandait que le candidat, avant de se présenter pour les grands mystères, fût d'abord reçu aux petits, à ceux d'Agræ. Un intervalle qu'on a cru, dans la règle, de cinq ans, et qui n'a pas été le même à toutes les époques, séparait les deux initiations.

Tous les Grecs, de quelque rang et de quelque condition qu'ils fussent, devaient se faire recevoir aux mystères d'Agræ, ne fût-ce que dans les dernières années de la vie; mais personne n'était obligé d'obtenir la grande initiation, celle des époptes d'Éleusis, et les époptes eux-mêmes n'étaient pas tous initiés aux derniers mystères; le

corps des prêtres, ou peut-être le grand prêtre seul, était dépositaire de la science complète.

Les Gnostiques adoptèrent la plupart de ces usages en les modifiant d'après les exigences de leur système. Ainsi Basilide imposait à ses disciples cinq années de silence[1], et cet espace de temps formait chez lui le premier grade de l'initiation, correspondant à l'initiation d'Agræ. Les Basilidiens admettaient plusieurs autres grades, puisque S. Irénée nous apprend qu'à peine un sur mille ou deux sur dix mille possédaient les grands secrets. Rien ne nous apprend combien ils avaient de grades, ni si ces grades correspondaient aux différents stades (διαστήματα) de la vie du Pneumatique. La seule classe d'initiés qu'on nous fasse connaître est la plus élevée, celle des élus ἐκλέκτοι, qu'on appelait aussi les *étrangers dans le monde*, ξένοι ἐν κόσμῳ. On admettait que, par suite de leur initiation, ils étaient devenus étrangers à ce monde, qu'ils étaient les habitués de la région supérieure, ou hyperplanétaire, ὑπερκόσμιοι.

Nous n'avons pas sur les autres écoles de renseignements aussi positifs que sur celle de Basilide; mais on peut admettre que, dans toutes, on

---

1 Eusebii *Hist. ecclesiast., IV, c.* 7.

distinguait les époptes ou les élus, du vulgaire ou des simples disciples.

Presque partout nous trouvons que les Gnostiques classent le genre humain en trois catégories : celle des Pneumatiques ou des spirituels, celle des Psychiques ou des fidèles ordinaires, et celle des Hyliques ou matériels. Or, si c'est là une classification spéciale des Gnostiques, si ce n'est pas une classification des hommes en général, elle prouve l'initiation. Mais peut-être bien s'applique-t-elle peu à ces théosophes, et le vrai Gnostique était-il de la classe des Pneumatiques [1]. Quoi qu'il en soit, comme il ne l'était pas en entrant dans leur société, qu'il ne le devenait que successivement, en passant par les différents grades de l'initiation, cette classification s'appliquait au moins en partie aux Gnostiques eux-mêmes.

Elle paraît remonter à Valentin, qui est plus directement cité comme l'imitateur ou le faussaire des mystères d'Éleusis, et il résulte de cette circonstance une induction de plus qu'elle se rapporte à l'initiation.

Entre les mystères de la Grèce et ceux des

---

1 Tertull., *Adversus Valentinianos*, au commencement de ce traité.

Gnostiques, il y avait donc ces conformités: 1.° qu'avant de devenir époptes, on passait par plusieurs grades; 2.° qu'on distinguait les grands et les petits mystères; 3.° que tout le monde n'arrivait pas aux dernières communications; 4.° qu'au contraire le nombre de ceux qui y parvenaient était petit.

Nous avons parlé des deux premières conditions de l'admission chez les Grecs. On en observait une troisième. On ne se présentait pour l'initiation qu'à des époques déterminées, aux mois de boédromion et d'anthistérion, les seuls durant lesquels il fût permis d'initier. Cette condition était de rigueur; on ne put en dispenser Démétrius de Phalère, qu'en recourant à des subterfuges aussi peu dignes du candidat que des pontifes d'Éleusis.

Nulle condition analogue ne se rencontre chez les Gnostiques; toute restriction de cette espèce leur eût paru contraire à la liberté qu'ils prétendaient avoir et établir. Restreindre l'initiation à certains mois de l'année, c'eût été mal entendre les principes d'une religion qu'ils se donnaient la mission de perfectionner. D'ailleurs ces chefs de secte, jaloux d'augmenter le nombre de leurs partisans, n'ont pas dû concevoir un instant la

pensée de les soumettre à des lenteurs qui pouvaient les dégoûter.

De toutes ces conditions d'admission aucune ne tenait à l'ordre moral. Il y en avait cependant de ce genre. Il fallait, pour être initié aux mystères grecs, avoir une bonne réputation et une honnête existence. On devait aussi se trouver dans certaines dispositions morales, sans lesquelles la réception n'était pas accordée. Agræ et Éleusis repoussaient les magiciens, les impies, les homicides, les grands criminels; elles soumettaient tous les récipiendaires qui se présentaient aux épreuves du jeûne et de la continence, pour leur indiquer qu'ils aspiraient à une condition morale et religieuse nouvelle pour eux.

Sous tous ces rapports il ne s'est rien conservé de positif sur les conditions de l'initiation gnostique. Mais il est à croire que, pour ménager l'opinion, les Gnostiques n'accueillaient pas les criminels, les homicides, par exemple. Les impies, ne se présentant pas, ne se mettaient pas même dans le cas d'être refusés par eux.

Mais ce sont là des probabilités, ce ne sont pas des faits établis par des textes formels.

Cependant les Gnostiques imposaient nécessairement des épreuves dans la vue de s'assurer des

débris de croyances, le pontificat d'Éleusis ne sut rien entreprendre pour se soutenir. La philosophie d'Athènes, qui n'était déjà plus que la philosophie d'Alexandrie, vint inutilement à son secours; mal inspiré, le sacerdoce de la Grèce luttait contre la raison générale, au lieu de la suivre ou de la guider, et il périt dans cette lutte impie.

Les Gnostiques se gardèrent bien de faire la même faute, de se déshériter, soit du principe d'universalisme, soit du principe de progrès, proclamés par les chrétiens. Ils les portèrent jusque dans les épreuves.

CHAPITRE XV.

Des épreuves.

Dans le polythéisme, l'initiation se faisait de nuit. Le récipiendaire qui avait offert des sacrifices, qui avait jeûné et qui n'avait bu que le cycéon, se présentait couronné de myrte, pratiquait à son entrée dans le temple un léger acte de lustration, et y était accueilli par quatre ministres revêtus de costumes qui offraient les attributs

symboliques de la puissance suprême, du soleil, de la lune et de Mercure.[1]

Des purifications, des lectures, des rituels, des chants et des scènes allégoriques ayant pour but de faire envisager au récipiendaire, soit les œuvres de la création, soit celles de la Providence, ou les maux physiques et moraux de l'humanité, les bienfaits de la religion et les dernières destinées de l'homme, et enfin des processions publiques : telles étaient les principales cérémonies ou les fêtes de l'initiation grecque.

De toutes ces cérémonies, auxquelles le christianisme avait substitué des mystères plus simples et plus augustes, et qui n'offraient aux sens que deux ou trois symboles, peu de chose pouvait convenir aux Gnostiques. Rivalisant avec l'Église dont ils prétendaient réformer et spiritualiser les doctrines, ils s'adressèrent à la foi et à la raison plus qu'aux sens. Sous le rapport des cérémonies, leur initiation fut donc inférieure à l'initiation grecque.

Une autre considération nous explique cette différence. Leurs écoles n'étaient que des écoles.

---

1 Voyez les textes réunis dans Meursius, et comparez Sainte-Croix, *ll.*

Leur culte et leurs mystères étaient une affaire plus ou moins privée. Les mystères de la Grèce, au contraire, étaient une chose nationale; ils présentaient un ensemble de fêtes et d'institutions auxquelles s'intéressaient les populations du monde grec tout entier, et dans lesquelles se déployaient toutes les pompes de la religion de l'État.

Il n'en était pas de même chez les Gnostiques, qui s'étaient répandus aussi dans le monde grec et latin, mais qui n'avaient pas pour eux les lois et les faveurs de l'empire. Sans doute, ils apportaient à leurs mystères quelque peu d'appareil aussi; sans doute, les récipiendaires se distinguaient des ministres de l'initiation par quelque signe extérieur. Quelques symboles étaient donc présentés aux regards des candidats. Cela est probable, parce que cela est dans le génie de l'époque. Mais, à cet égard, c'est à peine si nous savons qu'il exista dans quelques-unes de ces sectes un sacerdoce régulier [1], et tout ce que nous pouvons affirmer sur les cérémonies de l'initiation gnostique, c'est qu'il y avait un acte de lustration ou un baptême plus ou moins analogue à celui des chrétiens, une sorte

1 Le Dialogue de la vraie foi, attribué vulgairement à Origène, atteste une série d'évêques marcionites, p. 809 et 810, édit. Delarue.

de cène ou de repas mystique qui se rapprochait de la communion de l'Église, quelques tableaux allégoriques, quelques hymnes et certaines prières.

La première de ces cérémonies, la lustration, était généralement adoptée chez les Gnostiques; nous venons de voir que Marcion l'accordait à titre d'initiation. A la vérité, Théodoret nous parle d'un Marcionite qui s'abstenait d'eau, même pour faire sa toilette, afin de ne pas se servir d'un élément appartenant au monde du Démiurge; mais ce n'est pas d'un Marcionite primitif que nous parle cet écrivain [1], et il demeure constant que le chef de cette école conférait le baptême avec l'eau telle que la fournit ce monde imparfait. Les Gnostiques attachaient à la lustration une importance d'autant plus grande que, suivant quelques-unes de leurs écoles, Christos, Éon divin et Révélateur du père suprême, n'était venu s'unir à l'homme Jésus qu'au baptême du Jourdain, sous la forme de la colombe.

A l'administration du baptême se rattachait par conséquent, chez eux, la communication d'un des dogmes les plus fondamentaux de leur système.

---

1 *Hæreticarum fabularum, lib. I, c.* 24.

Les Basilidiens célébraient au 10 janvier l'anniversaire du baptême de Christ au Jourdain. C'était leur fête la plus importante. Ils en passaient la veille à méditer leurs écrits mystiques.

La même théorie sur le baptême se retrouve dans le système des Valentiniens, qui considéraient cette cérémonie comme un moyen de régénération ou de rétablissement dans la condition primitive de l'homme. Suivant eux, tous les hommes qui se trouvent dans le monde visible, c'est-à-dire, dans la sphère de cette création matérielle qui est l'œuvre du Démiurge, sont soumis aux lois de ce génie. Mais, par suite de l'initiation que donne le baptême, l'homme purifié est affranchi de ces lois; il est élevé dans un rang et placé dans une sphère supérieure, celle du Dieu suprême. De ce monde-ci, où règne le *Destin*, Εἱμαρμένη, il passe ainsi dans un monde où domine la Providence, Πρόνοια. [1]

La cérémonie de l'imposition des mains, χειροθεσία, était pour cela même accompagnée, de la part du prêtre gnostique, de ces paroles : εἰς

1 Clemens Alexand., *Strom., II, p.* 409. — *Didascal. Anatol.*, page 800

λύτρωσιν ἀγγελικὴν, c'est-à-dire, pour la purification qui vous unit à l'ange protecteur avec lequel vous formez un couple mystique et qui est votre compagnon, σύζυγος.

Les Marcosiens, qui se distinguaient par un amour spécial des mystères, et qui, de l'Égypte, de l'Italie et de l'Espagne, s'étaient répandus jusque sur les bords du Rhône, attribuaient aux cérémonies de la lustration des effets différents suivant chaque degré de l'initiation. L'initiation ne délivrait, suivant eux, les simples fidèles, les *Psychiques*, que des craintes de l'anéantissement, effet naturel du péché; elle ne les rattachait qu'au messie du monde sublunaire (monde du Démiurge); mais elle communiquait aux *Pneumatiques* la vie divine; elle les élevait au-dessus de l'empire du *Démiurge*, et leur ouvrait les voies du Plérôme.

Les formules du baptême différaient suivant la qualité du récipiendaire; autres étaient celles de la première initiation; autres celles de la seconde.[1]

Le récipiendaire lui-même prononçait une formule conçue dans un sens analogue au degré de

---

1 Voyez ces formules : *Apud Iren.*, *lib. I*, *c.* 8 *et sq.* — Epiphan., *Hæres.*, *XXXIV*.

l'initiation[1], et l'assemblée relevait cet acte par quelques paroles de bénédiction.[2]

Ce baptême conférait une sorte de sacerdoce, et était suivi d'une espèce de consécration au moyen d'un chrisma, d'une huile précieuse, symbole des joies célestes.

D'après le système de la syzygie ou de l'alliance mystique de l'homme avec son ange, son *Férouer* céleste, toute cette cérémonie était représentée comme une union matrimoniale, jugée également nécessaire aux Pneumatiques et aux anges. Ces derniers ne pouvaient entrer dans le Plérôme qu'avec leurs compagnons, σύζυγοι.[3]

Dans la théorie des syzygies éoniques il y a constamment association d'un *Éon* mâle et d'un *Éon* femelle. Si ce principe fut général — ce qu'il faut admettre — l'Éon σύζυγος d'un *Pneumatique* était femme, celui d'*une Pneumatique* était homme. Or ce système réduisait le mariage terrestre à une association tout à fait fortuite et en détruisait par conséquent tout le caractère moral.

1 « Je suis raffermi dans mon âme, et racheté de ce « monde et de tout ce qui s'y trouve, au nom de Jéhovah, « par le Christ vivant. »

2 Epiphan., *Hæresis*, *XXXIV*.

3 *Didaskal. Anatolic.*, page 798.

On le voit dans ces cérémonies de lustration, les Gnostiques, qui se rattachaient volontiers aux fidèles, et qui, pour ne pas les alarmer, s'accommodaient souvent au langage de l'Église, se rapprochaient beaucoup plus de ses cérémonies et de ses croyances que de celles du paganisme. Ils employaient du moins des locutions plus analogues à celles de l'orthodoxie chrétienne qu'à celles de la mythologie profane, sauf à prêter un sens spécial à leurs paroles. S. Épiphane nous donne en effet un grand nombre d'exemples d'interprétations arbitraires et bizarres qu'ils faisaient, conformément à leur système, tantôt des textes du code sacré, tantôt des usages de l'Église.

Il en était de même de la célébration de leur banquet mystique, emblème de celui auquel la Sophia céleste devait les admettre un jour dans le Plérôme, à l'époque du rétablissement du panthéisme primitif. Ce système d'*accommodation* de la part des Gnostiques nous fait comprendre des détails qui n'auraient pour nous aucun sens, si nous n'avions pas ce moyen de les éclaircir. S. Irénée nous apprend, au sujet de la célébration de la cène chez les Marcosiens, que le chef de l'école se complaisait, en présidant à cette cérémonie, à frapper les regards des adeptes de

toutes sortes de prodiges; que d'abord il versait dans une grande coupe du vin blanc, qui bientôt, par l'infusion du sang de la *divine Charis*, l'un des premiers *Éons* ou des premiers attributs du Père suprême, ou plutôt par quelque fraude, devenait rouge; qu'il en remplissait ensuite une petite coupe, et qu'en vidant enfin cette petite coupe dans une plus grande, celle-ci se remplissait d'une manière miraculeuse. Nous rappelons, de plus, que, pour faire la première de ces opérations et pour obtenir l'arrivée ou l'infusion d'en haut du sang de la CHARIS, Marcus faisait toutes sortes d'invocations, et qu'il accompagnait le second de ces prodiges, celui de la grande coupe remplie par la petite, de ces paroles allégoriques : « Que la CHARIS, qui a tout précédé, qui est in-« compréhensible et ineffable, remplisse ton inté-« rieur et augmente en toi la connaissance du « grain de sénevé jeté en bonne terre.[1] »

Ces invocations et ces actes étaient évidemment symboliques, et cachaient, sous les symboles admis dans l'Église, des opinions bien différentes de celles du christianisme. C'est ce que S. Irénée a mieux compris que les écrivains modernes qui

---

1 Voir ci-dessus, page 123 et suiv.

ont voulu expliquer ce qu'ils appellent ses erreurs, et ce qu'ils défigurent par leurs hypothèses. En effet, ils prétendent qu'il s'est trompé, en rapportant ces choses; que Marcus changeait le vin blanc en vin rouge tout naturellement, par une infusion de vin de cette couleur et non par le sang de la *Charis*, ce qui ne serait pas probable. Il remplissait, disent-ils, la grande coupe en y vidant, non pas *une*, mais *plusieurs petites*, ce qui se comprendrait fort bien. Ils ajoutent que, pour opérer ces prodiges, il ne faut aucune magie, ce qui est très-vrai [1]. Cependant les écrivains qui veulent bien nous donner ces explications, ne considèrent pas que si Marcus avait procédé comme ils le supposent, tout naturellement, il n'aurait pas eu besoin de ces formules d'invocation qu'il adressait à la Charis, et n'aurait pas su rattacher au phénomène de la petite coupe remplissant la grande la moralité de la Charis remplissant l'homme intérieur et le faisant grandir comme le grain de sénevé jeté dans un bon terrain. Enfin ils perdent de vue que Marcus a dû faire croire qu'il opérait des prodiges, puisque, sans ces prodiges, ses cérémonies manquaient de sens.

---

1 Mosheim, *Commentarii de Rebus christ. ante Constantinum*, *p.* 393.

Je n'explique pas comment Marcus a fait des miracles, mais je fais voir que ses prodiges peuvent seuls expliquer le banquet mystique que célébraient les Marcosiens.

Cependant, de tous les Gnostiques, les Ophites furent ceux qui imaginèrent, pour célébrer ce banquet, les symboles les plus extraordinaires. Dans leur vénération pour la Sophia céleste qui, suivant eux, avait révélé aux protoplastes la science supérieure que le Créateur, ou le *Démiurge*, n'avait pu leur communiquer, parce qu'il l'ignorait, ils honoraient d'une sorte de culte le serpent, emblème de cette Sophia qui, dans leurs pensées, se confondait avec le Kneph ou Knouphis de l'Égypte. Ils nourrissaient donc dans leurs sanctuaires des serpents vivants, et les dressaient de telle sorte que, pour la célébration de la sainte cène, ces animaux sortaient de leur réduit et allaient lécher — c'est-à-dire, *bénir* — le pain exposé sur des tables.

Cela signifiait, sans doute, pour les adeptes, que l'animal symbolique de la Sophia, et, par son organe, cette divinité elle-même, venait consacrer l'emblème de l'initiation et communiquer les mystères qu'elle avait révélés jadis aux premiers hommes.[1]

---

1 Theod., *Hæret. fabul., lib. I, c.* 14.

La preuve que l'on tenait à ce symbole est dans un fait curieux. Dans les derniers temps, et quand les Ophites, qui paraissent s'être confondus avec les Marcionites, ne purent plus entretenir de serpent vivant, ils conservèrent, au moins d'après Théodoret, un serpent d'airain.

D'autres Gnostiques célébraient la cène avec d'autres modifications, qui n'offriraient rien de saillant et auxquelles nous ne croyons pas devoir nous arrêter. Mais nous ferons remarquer que ces cérémonies constituaient évidemment, suivant eux, un *second degré* d'initiation.

Il y en avait apparemment un *troisième*. Ce que nous venons de rapporter des Marcosiens prouve qu'ils célébraient un banquet pour les Psychiques et un autre pour les Pneumatiques. Celse et Origène nous apprennent de plus qu'on avait, soit pour les uns, soit pour les autres, un tableau figuré, propre à communiquer l'instruction mystique. Il est naturel de penser que cette instruction se donnait à tous les adeptes; mais elle se faisait certainement d'une manière différente, suivant les divers grades, et, à l'exemple des pontifes d'Éleusis, les chefs du Gnosticisme gardaient sans doute leurs derniers secrets pour leurs amis les plus intimes, *un sur mille*, *deux sur dix mille*, comme dit S. Irénée.

On peut admettre de plus, que la Gnose ne se bornait pas, dans les cérémonies de l'initiation, au seul Diagramme; que si ce tableau fut suivi chez les Ophites, d'autres moyens et d'autres symboles furent préférés dans d'autres écoles. Les emblèmes d'un grand nombre de pierres gnostiques s'accordent avec l'ordre d'idées que présente le Diagramme, et dès lors on est autorisé à les prendre pour autant de moyens d'initiation; car nous sommes certain, en effet, puisque Celse et Origène le disent, que le Diagramme servait à ce but.

Seulement il faut se garder de considérer comme *Basilidiennes* ou *Gnostiques* toutes les pierres qu'on a fait passer pour telles. On ne doit pas ranger dans une seule et même classe celles qui sont vraiment gnostiques; au contraire, elles se rapportent aux divers ordres d'idées qui distinguaient les divers degrés de l'initiation, et s'il en est qui paraissent offrir une sorte de résumé du Diagramme, il en est d'autres qui représentent les croyances les plus élémentaires, tandis que d'autres encore ne sont que des talismans qui tiennent aux superstitions les plus vulgaires.

Toutes ces choses recevront d'ailleurs un peu plus de lumière de ce qu'il nous reste à dire des *révélations* ou des *communications dogmatiques*

dont les cérémonies de l'initiation. étaient accompagnées chez les Gnostiques.

CHAPITRE XVI.

Communications dogmatiques.

Les révélations faites aux époptes d'Éleusis étaient très-complexes, comme le but des mystères de Cérès. Il y avait d'abord une pensée pour le bienfait de l'agriculture, ensuite une autre pour le bienfait des lois que le premier des arts amène toujours à sa suite; puis une pensée consacrée à certains phénomènes de la nature qui intéressent la fécondité de la terre. A cela se rattachait toute une mythologie, celle de Cérès et de sa fille. Il y avait, enfin, une doctrine de théologie, assise sur le dogme d'une sorte de monothéisme, et une *Eschatologie*, ou du moins des indications sur les dernières destinées de l'homme, sur les peines et les récompenses qui l'attendent dans cet avenir auquel le conduit nécessairement son immortalité.

La commémoration de l'agriculture exceptée, il y eut de tout cela dans les mystères des Gnostiques, et il y eut plus que cela dans ces mystères.

En effet, les communications dogmatiques de leurs écoles offrent, sinon de grandes découvertes

et des révélations positives, du moins une riche variété de vues et d'hypothèses sur les plus graves questions qui intéressent l'intelligence humaine.

Cette variété s'explique. Dans les mystères grecs les dogmes étaient fixés à tel point que le progrès des temps paraît peu les avoir modifiés, si ce n'est à l'époque des nouveaux Platoniciens, qui changèrent l'interprétation des anciens mythes et des anciens symboles. Chez les Gnostiques, au contraire, les systèmes variaient et se modifiaient de génération en génération, d'école en école. Nous y voyons même les individus changer de parti. Dès lors il a dû régner, dans leurs enseignements mystiques, une grande richesse d'opinions. Nous n'aurons, pour le faire comprendre, qu'à indiquer l'ordre genéral des questions qui furent l'objet de l'initiation gnostique, en suivant ce que nous avons dit du programme d'Éleusis.

Premier ordre d'idées. Agriculture et Législation.

Les Gnostiques ne se sont pas tous occupés de ces deux objets, que la plupart d'entre eux regardaient comme vulgaires, qui fixèrent pourtant l'attention de quelques-uns de leurs chefs, mais que ceux même qui les traitaient sacrifièrent à leurs théories particulières.

Les Caïnites, qui regardaient Caïn comme un

pneumatique, un être supérieur et pur, en possession de hautes lumières, et pour cela même persécuté par le chef du monde matériel, Ialdabaoth, qui n'avait su créer qu'un monde grossier, enseignaient à leurs adeptes, que la rédemption du genre humain, ou plutôt celle des Pneumatiques opprimés, avait eu pour but de les affranchir de l'empire des lois, des institutions et de la morale du *Démiurge*. Ils s'attachaient à prouver leur sainteté en bravant toutes les lois reçues. Les fouler toutes aux pieds, c'était, suivant eux, détruire la puissance des mauvais anges qui avaient donné au monde créé par eux ces lois si imparfaites.

Cette pensée n'a rien qui doive surprendre; mais ce qui étonne, c'est qu'à cette époque, au milieu de la puissante organisation de l'empire, des moyens purement moraux, le mépris et l'insulte, aient été considérés comme des armes propres à renverser des institutions. Cependant, les armes morales sont conseillées sans cesse aux Gnostiques, et ils disaient que Jésus-Christ n'avait été si puissant que par son mépris pour Ialdabaoth.

Ce système s'écarterait beaucoup des thesmophories qui accompagnaient les mystères d'Éleusis et qui avaient, au contraire, pour but de célébrer le bienfait des lois; mais il proclamait au moins,

pour la puissance *morale*, une foi qui était rare à cette époque.

L'école de Carpocrate poussait aussi très-loin le mépris des lois positives. Elle alla dans ses théories jusqu'aux dernières conséquences. Les lois, disait-elle, ont toujours eu pour but d'établir la propriété; mais, œuvres d'une divinité inférieure, elles portèrent, par l'établissement de ce droit, une infraction criminelle à la loi véritable, à la loi primitive du Dieu suprême, à la loi indiquée par la nature, c'est-à-dire, à la communauté de tout, communauté du sol, communauté des biens, communauté des femmes.

Or, c'est à cette loi qu'il fallait revenir, suivant les Carpocratiens, qui s'efforçaient effectivement de la faire triompher, mais dont les efforts furent naturellement aussi stériles que le seront toujours des tentatives absurdes et immorales.

A l'école des Carpocratiens se rattachaient celles des Barbelonites, des Phibionites, des Prodiciens, des Adamites, et celle des Gnostiques proprement dits, dont il est d'autant plus inutile de rappeler les principes, qu'il nous serait plus impossible d'indiquer les égarements auxquels ils se livraient dans leurs assemblées secrètes, si les bruits qui s'en sont répandus sont fondés. Nous ferons seulement

observer à ce sujet : 1.° que les principes étant posés, les conséquences ont dû en suivre ; 2.° que des égarements de ce genre, s'ils ont lieu, ne se prolongent jamais au delà d'une ou de deux générations ; 3.° que toujours les réunions secrètes ont été l'objet de bruits défavorables ; que les plus graves accusations ont été portées par les Pères contre les initiations d'Éleusis, qui pourtant n'ont pas été des écoles de désordre, et que tout ce qui peut s'imaginer de plus coupable a été reproché, par les auteurs païens, aux assemblées tenues par les chrétiens durant les persécutions des premiers siècles de notre ère. Si Tertullien accuse les Valentiniens d'avoir fait, des mystères d'Éleusis, *des mystères de prostitution* [1] ; si S. Épiphane insinue que les mystères des Phibionites avaient trois cent soixante-cinq grades et qu'on les parcourait par trois cent soixante-cinq actes de prostitution [2], n'est-on pas amené, par des exa-

1 *Eleusinia Valentiniani Lenocinia fecere.*

2 *Enim jam vero qui ex iis Phibionitæ vocantur, exe-cranda illa libidinis sacra, quæ a nobis explicata sunt,* CCCLXV *nominibus adscribunt, quæ principum esse propria commenti sunt. Ita mulierculis illudentes, congredere mecum, inquiunt.... Donec per* CCCLXV *libidinis ac lasciviæ gradus adscenderint vel descenderint potius, quoties venerem repetunt, ejus modi aliquod nomen appellant.* — Epiph., *Hæres., XXVI,* édit. Petav., page. 90.

gérations si évidentes, à se rappeler involontairement que les païens du troisième siècle accusaient les chrétiens d'adorer, dans leurs mystères, un dieu à tête d'âne, d'égorger de jeunes enfants, d'en boire le sang, et de se livrer, les flambeaux éteints, aux embrassements les plus criminels? Les assertions des écrivains profanes sont même plus formelles à cet égard que celles des chrétiens à l'égard des Gnostiques [1]. Et pourtant, on n'a jamais dû y ajouter foi. Ce qui d'ailleurs prouve que les écoles gnostiques ont été calomniées, c'est que, dans leurs doctrines secrètement enseignées ou pratiquées, il ne s'est rien trouvé d'assez remarquable pour occuper les historiens profanes de l'époque.

Deuxième ordre d'idées. Mythologie.

Les Gnostiques n'avaient point de mythologie proprement dite. Ils conservaient bien les noms et les traditions de quelques divinités de la Grèce; mais ces récits et ces noms devenaient pour eux des allégories et les personnages de la fable se changeaient en Éons ou en membres de leur pneumatologie mystique. Ce que les Simoniens racon-

---

1 Voyez les textes réunis dans Kortholt, *Paganus obtrectator*.

taient de leur chef qui, de puissance suprême, s'était fait homme sous le nom de Simon, et de sa compagne Ennoia, qui, de pensée de Dieu, était devenue femme sous le nom d'Hélène; tout ce qu'ils racontaient sur ces deux personnages, appartenait moins à une véritable mythologie qu'à une sorte de théosophie et de pneumatologie. Simon, à la vérité, se faisait adorer sous les traits de Jupiter, et représentait Hélène sous ceux de Minerve; les Gnostiques confondaient *Noriam* ou *Noura* avec *Pyrrha* [1]; quelques-uns de leurs monuments représentaient Hécate; mais ces assimilations isolées constituaient moins un système que des réminiscences de mythologie.

Le véritable mythe grec devenait inutile aux Gnostiques. Aussi ont-ils conservé peu de traces de la fable de Cérès et de Proserpine dans leurs monuments, et ne reste-t-il, dans les textes qui les concernent, aucun vestige des processions et des thesmophories qui accompagnaient la célébration des mystères d'Éleusis.

Troisième ordre d'idées. Théologie, éonogonie, pneumatologie, cosmologie, anthropologie, eschatologie.

---

1 Epiphan., *Hæres.*, *XXVI.*

La plupart des Gnostiques ayant professé le système de l'émanation, on conçoit l'intime liaison des différents points que nous venons d'indiquer. Toute la *Gnose* est dans ces cinq idées fondamentales.

1.° Le Plérôme, l'ensemble des perfections divines, est tout ce qui existe réellement et éternellement.

2.° Le déploiement de ces perfections a donné une existence passagère à un grand nombre d'êtres, émanés du Plérôme, mais tous graduellement plus imparfaits les uns que les autres; tous d'autant moins purs et plus malheureux que, sur l'échelle des émanations, ils s'éloignent davantage de l'être suprême, qui est seul la perfection absolue.

3.° Les plus orgueilleux et les plus puissants de ces *Éons*, réunissant leurs efforts à ceux de leur chef, ont créé, pour se rendre indépendants de l'Être suprême, le monde matériel, les planètes qu'ils habitent et la terre où ils ont relégué les hommes créés par eux.

4.° L'existence de tous ces êtres, Éons et hommes, est une carrière d'épreuves, de regrets et de souffrances. C'est aussi une carrière de purification. Ceux des Éons qui ont conservé et ceux des hommes qui ont reçu quelque rayon de lumière

divine et qui le suivent, s'élèveront au-dessus du monde matériel, grâce à la rédemption de l'Éon Christos, qui est venu, de la part du Père suprême, traverser les régions planétaires, pour en délivrer les habitants; se réunir dans ce monde, dans le baptême du Jourdain, à l'homme Jésus; enseigner la doctrine de la vérité, la *Gnose*, et ramener dans le sein de Dieu ceux qui la suivront fidèlement. Ces derniers, les *Gnostiques* ou les *Pneumatiques*, qui reçoivent dans l'initiation le véritable évangile, tandis que les *Psychiques* ou les chrétiens ne possèdent que l'Évangile altéré par les apôtres, traverseront heureusement les diverses régions des anges inférieurs, où s'arrêteront les simples Psychiques, et rentreront dans le Plérôme pour prendre part au banquet de la Sophia céleste, c'est-à-dire, au bonheur de l'Être suprême, avec lequel ils se confondront de nouveau. Les hommes tout à fait matériels, les *Hyliques*, ne s'élèveront pas même jusque dans la région planétaire.

5.° Pour achever heureusement cette migration à travers les régions planétaires, les Pneumatiques doivent être marqués du sceau des élus, et obtenir, par des prières, de la part des anges, la permission de traverser leur empire.

Voilà les doctrines sur lesquelles s'accordent la plupart des écoles gnostiques, et il est probable que dans chacune de ces écoles l'initiation avait pour but et degré dernier la communication complète de ces mystères. Une sorte de certitude nous est acquise, à cet égard, par les détails que nous ont transmis Celse et Origène sur le *Diagramme* des Gnostiques; et un coup d'œil jeté sur ce tableau nous fera comprendre plus complétement les communications dogmatiques qui accompagnaient l'initiation gnostique.

Le Diagramme qui n'a jamais existé que sur parchemin ou sur papyrus, est nécessairement perdu pour nous et nous n'en aurions jamais entendu parler, si Celse n'avait pas provoqué la colère d'Origène en l'attribuant aux chrétiens. Il représentait la doctrine mystérieuse des Ophites, en sept dessins principaux, accompagnés de plusieurs inscriptions et de *sept formules de prières.*

CHAPITRE XVII.

Diagramme des Ophites.

Si nous en croyons Origène, il s'est donné beaucoup de peine pour rechercher ce Diagramme,

afin de mieux examiner les arguments que Celse en tirait contre les opinions chrétiennes. Celse en avait parlé le premier, en confondant ensemble les Ophites et les chrétiens, et c'est après Celse, qui avait été peu scrupuleux dans ses remarques, qu'Origène décrit ce monument. Aussi a-t-il la prétention de compléter les renseignements du philosophe sous plusieurs rapports. Il est pourtant assez peu exact lui-même [1]. La description qu'il nous en donne est, dans le fait, si défectueuse, que l'un de ses éditeurs, Spencer, en exprime les plus vifs regrets. Spencer pensait d'ailleurs que ce tableau aurait répandu un grand jour sur l'antiquité.

On conçoit qu'après l'extinction de la secte des Ophites, leurs persécuteurs se soient hâtés de détruire des monuments auxquels semblait s'attacher une sorte de magie astrologique. Le texte d'Origène n'en a que plus de prix. Cependant cet auteur confond singulièrement les diverses parties de la curieuse peinture; il en détache les scènes; il les quitte pour se livrer à des récriminations contre Celse et contre les Ophites; il y revient enfin, sans trop respecter la liaison naturelle des faits.

1 Origen., *contr. Cels., lib. VI, c.* 25, *sq.*

S'il n'est pas douteux qu'Origène a connu de vue ce monument [ce qu'il dit d'une manière formelle: *τούτῳ δ' ἡμεῖς, κατὰ το φιλομαθὲς ἡμῶν, περιτετεύχαμεν.* Orig., *contr. Celse. ed. Huetio*, *p.* 648], il est néanmoins impossible qu'il l'ait eu sous les yeux quand il en retraça les principaux objets. Cela résulte des erreurs de sa description, et l'on n'aura qu'à comparer cette description avec le dessin que nous avons esquissé, pour s'en convaincre du reste. [1]

Le tableau était partagé en deux régions, que nous appellerons l'une *supérieure*, l'autre *inférieure*.

Une forte ligne noire, appelée la *Géhenne*, les séparait l'une de l'autre.

La scène supérieure étant consacrée à la région des intelligences suprêmes ou du Plérôme, devait se présenter la première sous la plume descriptive de Celse et d'Origène; ils parlent cependant l'un et l'autre, en premier lieu, de la scène inférieure, et nous suivrons cet ordre.

---

1 Nous avons tâché de reproduire le Diagramme, au moyen des indications d'Origène, sur notre planche 3.

CHAPITRE XVIII.

Suite. — SCÈNE INFÉRIEURE.

Cette scène représentait d'abord deux groupes, l'un de *dix*, l'autre de *sept* sphères, séparées les unes des autres, les unes et les autres entourées d'une sphère générale.

Origène cite deux fois ces sphères. La première fois (éd. d'Huet, p. 649) il en indique *dix;* la seconde fois (p. 658) il en nomme *sept.* Le nombre de sept étant le seul connu dans l'Ophitisme, on pourrait être tenté de remplacer le mot de δέκα, dans le premier de ces passages, par celui de ἑπτὰ, du second, où Origène semble dire expressément que ce sont les mêmes sphères, et dont la grande porte le mot de *Léviathan.* Mais Origène nous paraît avoir commis une erreur involontaire dans cette répétition. Les deux groupes de cercles étaient consacrés à des objets fort différents : celui des *sept* peignait les régions sidérales avec la Sophia; celui des *dix*, le monde terrestre, le monde matériel, où figuraient également sept esprits. C'est à cette circonstance qu'on doit l'erreur d'Origène, qui connaissait le Diagramme d'intuition, mais qui le décrivit de mémoire, ainsi que nous l'avons dit

et que nous aurons occasion de le faire remarquer encore.

La sphère qui en embrassait sept autres, portait sur sa périphérie et dans son centre le mot de *Léviathan* inscrit deux fois.

Ce mot de Léviathan appelle notre attention en premier lieu : il s'explique facilement. La grande sphère, qui embrasse toutes les autres, représente l'âme du monde, Sophia. Le génie de Sophia est Ophis, le *serpent*, le *dragon*. Or, la Septante avait mis le mot de *dragon* pour celui de *Léviathan*, que porte le texte hébreu. Le mot mystérieux de *Léviathan* est donc l'emblème de la Sophia [1]. C'est elle que représente la grande sphère qui embrasse les sphères de son fils Ialdabaoth et des six esprits émanés du Démiurge.

Origène rapporte que le même groupe portait encore le mot de *Behemoth*, inscrit au-dessous de la dernière sphère.

---

1 Il est dit dans le Psaume 103, v. 24 — 26, que le Créateur se plaît à jouer avec Léviathan. Cette idée est reproduite dans les *Clémentines*, ouvrage d'un chrétien judaïsant, dont nous avons déjà parlé et qui peint le Créateur jouant avec la sagesse, Sophia, ses délices. L'idée est mal rendue, mais elle est admirable : *la sagesse fait les délices de l'Être suprême*.

Le mot de *Behemoth* offre également un sens facile. C'est le pluriel de *Behemah;* il signifie les *animaux* ou le *grand animal*, au pluriel de majesté. Placé dans cette partie du Diagramme à côté des sept esprits de la Sophia, où Origène le met dans la confusion de sa mémoire, il n'offre aucun sens, ou qu'un sens péniblement recherché. Il est vrai que les anciens considéraient les corps célestes comme des êtres vivants, ζῶα, et le mot de *Behemoth* répond à ce terme. On pourrait donc croire que les Ophites ont désigné de cette sorte les sept mondes planétaires. Mais il se présente une interprétation bien plus recommandable et plus conforme à leur système.

C'est le groupe des dix, ce n'est pas celui des sept qui a dû porter le mot de *Behemoth*. Dans ce groupe, qui représentait la région terrestre, les sept esprits de Michaël - Ophiomorphos étaient figurés avec des symboles du règne animal (voir notre dessin), et dès lors le mot mystérieux de *Behemoth* se trouvait parfaitement bien placé au-dessous du dernier de ces cercles.

Les trois sphères supérieures des dix paraissent avoir été consacrées, 1.° à Ialdabaoth, qui gouvernait les choses terrestres; 2.° au Sauveur ou au bon génie Ophis, qu'employait Sophia, et 3.° à

Sophia elle-même, qui s'efforçait d'arracher à Ialdabaoth et à Michaël les Pneumatiques encore emprisonnés dans la matière, exposés aux séductions des mauvais génies et aux passions qu'ils excitent dans leur corps.

Après ces observations, essentielles pour la distinction des deux groupes confondus par Origène, nous devons, avant d'entrer dans les détails de l'un et de l'autre, faire connaître la limite qui les séparait de la région des Intelligences. Ce n'est qu'alors que nous aurons le fil conducteur de ce mystérieux labyrinthe.

La *ligne noire* qui séparait les deux groupes du tableau supérieur, était appelée la *Géhenne* ou le *Tartare*.

Ni Celse, ni Origène ne nous expliquent ce que c'était que cette Géhenne dans les idées ophitiques. Origène, au lieu de rechercher ce qu'ils en pensaient, discute, au contraire, sur ce que les Juifs avaient dit de leur Géhenne, sans considérer que les Ophites modifiaient leurs emprunts. Cet écrivain ne nous apprenant rien, c'est à l'ensemble du système qu'il faut recourir pour avoir un guide. Dans ce système, la Géhenne est le séjour des partisans d'Ialdabaoth. Ce n'est pas même le τόπος μεσότητος des autres Gnostiques; car l'*Eschato-*

logie ophitique est différente de celle des autres systèmes. Elle veut que tout ce qui est pneumatique rentre avec le Sauveur et la Sophia dans le sein de Dieu. Tout ce qui ne l'est pas est destiné à la Géhenne ou au Tartare, qui n'offre qu'une ombre de vie, qu'une vie psychique.

Il n'est pas même certain que tous les Ophites aient adopté une Géhenne de Psychiques. Ils ne connaissaient pas de Sauveur psychique. Ialdabaoth en avait voulu un de cette nature; mais, s'apercevant que celui qu'il avait envoyé n'était pas à lui, il l'avait fait mettre à mort. Jésus est élevé à côté de lui; mais c'est pour le combattre; et Ialdabaoth, loin de se ménager le bonheur des Psychiques, en reconnaissant le Sauveur inférieur, persévère dans sa méchanceté. Il n'y a donc pour lui et tout ce qui demeure sous son influence, d'autre asile que la noire Géhenne ou le sombre Tartare. Or c'est là ce qu'indique la ligne qui sépare son domaine de celui de Bythos. D'après la véritable eschatologie des Ophites, tous les Pneumatiques paraissent devoir rentrer dans le sein de Dieu; tous les méchants, à commencer par Ialdabaoth, se confondre avec la matière d'où ils étaient pris. Voilà pourquoi le principe pneumatique est enlevé à Ialdabaoth lui-même lors de

la création de l'homme. D'un autre côté, il serait possible que, si nous avions la palingénésie tout entière de l'Ophitisme, nous y trouvassions une analogie de plus avec celle des Perses, suivant laquelle Ahriman, purifié par le lac de métal, rentre dans le Plérôme des divines perfections et de la suprême félicité. Mais la preuve, que le Démiurge Ialdabaoth et Satan Ophis, pour parvenir à d'aussi hautes destinées, auraient eu besoin d'une purification radicale, se voit et dans les œuvres du premier et dans cette circonstance, que les Ophites appelaient le second, le *dieu maudit.*[1]

Après avoir établi le sens des deux groupes de sphères qui figuraient sur la scène inférieure, et le sens de la zone ou de la ligne noire qui la séparait de la scène supérieure, nous passons aux peintures symboliques et aux formules de prières qui accompagnaient ces deux groupes.

---

1 Origen., *l. c., p.* 651, *ed. Huet.*

CHAPITRE XIX.

Suite. PREMIER GROUPE. — *Les sept sphères et les prières de l'âme qui les traverse.*

Suivant les Ophites, l'âme du mourant est entourée, d'un côté, de sept anges de lumière, et, d'un autre, de sept esprits *archontiques*, dont ils appelaient le chef le *dieu maudit.*

Les noms des sept anges de lumière nous sont inconnus; mais nous savons quels étaient les *esprits archontiques.* Ce n'étaient pas Ialdabaoth et ses fils qui dirigeaient les régions planétaires; c'étaient Ophis et ses anges qui avaient le gouvernement de la terre et des régions de la matière. Le terme de *Dieu maudit* s'applique mieux à ce dernier qu'au Démiurge Ialdabaoth. Il n'était d'ailleurs pas croyable que les esprits du Démiurge quittassent les régions planétaires pour assister à la mort des âmes, et retournassent ensuite aux planètes pour les recevoir aux portes de leur domaine.[1]

Il s'agissait donc, pour l'âme du défunt, d'échapper entièrement aux esprits archontiques, et de passer ensuite, intacte, avec les anges de lumière, par le domaine des sept esprits d'Ialdabaoth. Il

1 Orig., *l. c., p.* 651.

fallait dès lors fléchir ces puissances, afin d'obtenir ce passage, et pour les fléchir, il fallait et les moyens ordinaires de la flatterie humaine et l'assistance extraordinaire des génies supérieurs.

C'est dans ce sens qu'étaient écrites les prières placées à côté du groupe des sept sphères.

Après avoir franchi le rempart de la méchanceté[1], c'est-à-dire, la ligne de l'atmosphère terrestre ou l'empire d'Ophiomorphos, les âmes arrivent aux portes des sept puissances planétaires.

Elles y adresseront à Adonaï l'allocution suivante : « Je salue le roi uniforme, le lien de l'aveu-
« glement; la première puissance qui est conservée
« par l'esprit de la Providence. Je sors pure d'ici
« bas, partie de la lumière du fils et du père. Que
« la Charis soit avec moi; oui, ô père! qu'elle
« soit avec moi. »

Origène ne dit pas à quel génie s'adressait cette prière; mais il nommait plus tard tous les autres esprits, à l'exception d'Adonaï, et l'on doit supposer que c'est ce dernier que l'âme harangue d'abord.

La formule qu'elle lui adresse est assez obscure. Ce que l'âme dit d'elle-même est parfaitement clair:

---

1 Φραγμὸν κακίας.

elle est un rayon de la divinité, et demande l'assistance de Charis ou Ennoia, de la pensée de Dieu; mais elle salue Adonaï avec de mauvais compliments, en l'appelant δέσμος ἀβλεψίας, λήθη ἀπερίσκοπτος, la cause de cet oubli des choses célestes où tombe l'âme en descendant des régions supérieures. Elle le flatte pourtant, en le nommant la première puissance conservée par *Sophia.*

La dernière partie de la formule, où l'âme demande l'assistance d'*Ennoia*, s'adresse à *Bythos.*

De la région d'Adonaï l'âme passe aux portes d'Ialdabaoth, suivant Origène, qui classe ces esprits autrement que S. Irénée, et qui a même l'air d'exclure Adonaï de l'ogdoade. Elle dit à Ialdabaoth (Saturne) : « O premier et septième! né « pour commander avec force; esprit (λόγος) « principal de l'Intelligence pure, œuvre parfaite « aux yeux du père et du fils, en te présentant, « dans cette empreinte, le signe de la vie, j'ouvre « la porte que ta puissance a fermée au monde, « et je traverse librement ton domaine. »

« Que la Charis soit avec moi, ô mon père! « qu'elle soit avec moi. »

Le *signe de la vie*, c'est l'empreinte, σφραγὶς, signe conféré aux Pneumatiques par le baptême.

Comme cette prière est adressée à la principale

des sept puissances, elle est toute adulatoire.

Il en est à peu près de même de la suivante, dont Iao, le génie de la lune, était l'objet.

« Toi qui présides aux mystères du père et du « fils, Iao, qui brilles dans la nuit, qui occupes « le second rang, qui es le premier maître de « la mort, qui fais partie de ce qui est pur, en « te présentant *ce signe*, je traverse promptement « ton domaine, après avoir vaincu par la parole « de la vie ce qui était né de toi.[1] »

Iao est appelé le maître de la mort. On sait que la lune présidait à la naissance, au développement et à la mort des choses terrestres, suivant quelques anciennes croyances.

L'âme en appelle encore à un signe. Ce n'est pas le précédent, et il est difficile de dire quel était ce signe, car le passage qui en parle est altéré dans les manuscrits; ils portent *τόν ἴδίον ὑπὸ νοῦν σύμβολον*. Spencer a proposé et Huet a suivi une conjecture qui n'explique rien et qui est ridicule: ils lisent, *τὴν ἰδίαν ὑπήνην*, je t'apporte *ma propre barbe*, ce qui doit être un symbole d'émanci-

1 Μέρος ἀθώου.

2 Supériorité du principe pneumatique sur les principes psychique et hylique.

pation. Malheureusement les Gnostiques ne s'en étaient pas avisés. Au lieu d'une correction qui n'a pas de sens, je propose la suivante, qui me paraît rentrer tout à fait dans les idées des Ophites : *τὸ ἴδιον τοῦ νοῦ σύμβολον*, le signe spécial du *νοῦς*, c'est-à-dire, le chrisma ou le symbole de Christos, qui est le Νοῦς.

En arrivant aux portes de Sabaoth, le céleste pèlerin lui disait :

« Prince de la cinquième région, seigneur Sa-
« baoth, premier organe des lois de la création,
« dont la *Charis* nous affranchit par une Pen-
« tade plus puissante, reçois-moi en voyant ce
« pur symbole, contre lequel ne saurait prévaloir
« ton génie : il est fait d'après l'image du type ;
« c'est le corps délivré par la Pentade. » Il y a là une sorte de jeu de mot ou de parallélisme à remarquer. Sabaoth est la cinquième puissance sidérale. Une puissance quinquennaire, supérieure à la sienne, affranchit les âmes. C'est sans doute Bythos, Ennoia (Charis), Pneuma, Christos et Sophia qu'on veut ainsi désigner.

Il est encore question d'un signe; est-ce le *σφραγὶς τῆς ζωῆς* ou le *συμβόλον τοῦ νοῦ*? On l'ignore. Mais ce qui est dit ici d'une manière positive, c'est que le principe pneumatique est

délivré, par la rédemption, de toutes les lois et de toutes les puissances matérielles.

Parvenu devant Astaphaïos, le Pneumatique lui adresse ces paroles : « Chef de la troisième « porte, génie du premier principe de l'eau, ad- « mets un initié qui s'est purifié par le Pneuma « de Sophia. Tu sais ce que c'est que le monde. »

Il disait ensuite à Éloï :

« Chef de la seconde porte, reçois-moi; voici « le symbole de ta mère, cette *Charis* qui est « cachée aux puissances. »

Charis est Σιγὴ, le silence, le mystère; mais quel est le signe que l'initiation avait conféré de sa part au Pneumatique? On l'ignore encore.

Enfin, l'âme doit dire à Oréus :

« Toi, qui tiens en ton pouvoir la première « porte, parce que tu as surmonté les remparts « de feu, laisse-moi passer, puisque tu vois le « symbole de ta puissance anéanti par le signe « du bois de la vie, par l'image faite à la ressem- « blance de l'innocent. »

Il me semble qu'il y a dans cette prière une allusion secrète au *baptême de feu*, au *baptême pneumatique* du Sauveur, qui a prévalu contre toute autre puissance, particulièrement contre celle du génie *Or* ou *Our*, la grande puissance

ignée, espèce de mauvais génie de la nature.

Telles étaient les formules placées à côté du groupe des sept sphères, offrant un singulier mélange d'idées orthodoxes et gnostiques.

L'idée de la purification par le baptême, celle de la rédemption par la mort de la croix, celle de l'efficacité du signe de cette rédemption, celle de l'affranchissement de l'empire du démon, *qui était le prince* de ce monde, sont pures.

En est-il de même des autres? Un symbole est cité dans chacune de ces formules; est-ce toujours le σφραγὶς τοῦ Θεοῦ que recommande l'Apocalypse, et qui se trouve rappelé sur des monuments plus gnostiques, ou bien l'adepte portait-il plusieurs marques de son initiation? Le symbole de *Nous* semble autoriser cette dernière hypothèse, et, si chrétiennes que nous paraissent quelques-unes des idées qui dominent dans les prières de l'âme qui s'élève au Plérôme, la Perse paraît avoir fourni la conception fondamentale de toute cette ascension planétaire, de tout ce pèlerinage céleste.

On montrait, dans les mystères de Mithras, le voyage de l'âme par les planètes et les étoiles fixes. Ce tableau s'offrait comme une échelle distinguée en sept portes, terminée par une huitième,

que nous devons comparer à la dernière des maisons ou des demeures à laquelle aspiraient les Gnostiques, celle de Sophia. Les sept portes étaient de plomb, d'étain, de cuivre, de fer, de bronze, d'argent, d'or; elles étaient dominées par Saturne, Vénus, Jupiter, Mercure, Mars, la Lune, le Soleil[1]. Ce sont absolument les sept portes des Ophites.

Quant aux formules de prière, il n'est point douteux que les hiérophantes des Mithriaques n'en aient enseigné également à leurs disciples. La prière était l'âme des doctrines persanes. Mais aucune de ces formules ne nous étant connue, il est impossible d'indiquer jusqu'à quel point les Ophites ont imité leurs prédécesseurs.

Il en est de même d'une autre question, qui se présente au sujet de la Goétie judaïque. Origène prétend que les noms des sept puissances sidérales étaient empruntés aux formules de la magie.

Si cette donnée est exacte, il est à croire que les Juifs ont enseigné également des prières pour fléchir ces génies; mais ces prières nous sont tout aussi inconnues que celles des Mithriaques, et nous ignorons également si elles ont pu servir de modèles aux supplications des Ophites.

---

1 Origen., *cont. Cels.*, p. 646.

Au surplus, c'est l'idée chrétienne de la rédemption qui domine dans les formules des Ophites, et il paraît qu'ici encore ils ont prêté l'éclat du christianisme aux antiques opinions qu'ils croyaient devoir conserver, comme des types précurseurs de la vérité.

Ce qu'on remarque dans cette ascension avec le plus de surprise, c'est une gradation fort curieuse dans les sentiments de l'âme suppliante. Elle tremble au commencement de son voyage, et elle flatte plus humblement les puissances qu'elle aborde les premières. Bientôt, on le dirait, le succès l'encourage et l'élévation lui inspire de la confiance; elle flatte encore, mais elle sait menacer, et chacune de ses prières se termine par un appel à la Charis, puissance aussi supérieure qu'elle est peu connue aux Intelligences des planètes.

CHAPITRE XX.

Suite. — Les dix sphères.

Cependant, les sept puissances sidérales n'avaient pas seules le gouvernement de ce monde, et tous les hommes ne sont pas des Pneumatiques; tous n'ont pas à faire le voyage au Plérôme; car grand nombre d'entre eux, entraînés par une nature vi-

cieuse et par l'influence corruptrice des démons, persévèrent dans le mal, et loin de se purifier par les épreuves que leur offre la vie terrestre, se condamnent, par leurs passions, à répéter ces épreuves sous plus d'une forme.

Le groupe des dix sphères et les symboles dont il était accompagné offraient l'image de cet autre ordre de choses, de ces méchants démons, de ces hommes pervers; du caractère des uns, de la destinée des autres.

Nous avons déjà dit que les trois sphères supérieures des dix étaient probablement consacrées à Ialdabaoth, au génie Ophis ou à Jésus et à Sophia, qui, tous trois, s'occupaient des intérêts de l'homme terrestre. Origène, qui oublie qu'il a mentionné le groupe des dix sphères, ne parle plus dans la suite que de celui de sept; il tait, par conséquent, les personnages des trois premières sphères, mais il dit que le premier des sept esprits inférieurs s'appelait Michaël.

Ce personnage d'un nom tout biblique et qui figurait beaucoup plus encore dans les livres apocryphes des chrétiens que dans leurs hagiographes, c'est Ophiomorphos, comme nous avons déjà vu. Il était peint sous la figure du lion, *léontoïde*.

Cette épithète λεοντοειδὴς laisse en doute si Mi-

chaël était représenté par un lion ou par une figure humaine à tête de lion. L'analogie des monuments de l'Égypte et de ceux du Gnosticisme me fait pencher pour la seconde de ces opinions. Ialdabaoth était également représenté avec une tête de lion : or, Michaël-Ophiomorphos n'est que son fils; il est donc probable qu'on le représentait avec une tête de *lion.*[1]

Le second, Suriel, portait une tête de *taureau.*

Le troisième, Raphaël, était représenté par son emblème naturel, par un *serpent;* car le mot hébreu *Raphaël* signifie *serpent.*

Le quatrième, Gabriel, était figuré par un *aigle.*

Le cinquième, appelé Thauthabaoth[2], était figuré par un *ours*, animal considéré dans les livres judaïques comme très-méchant, et dont quelques écrits chrétiens des premiers siècles disaient que le démon avait quelquefois revêtu la forme.

Le sixième, Érataoth, était représenté par un *chien*, animal qui jouait un grand rôle dans l'astronomie symbolique des anciens.

---

1 Ἔλεγεν εἶναι Μιχαὴλ λεοντοειδῆ. Orig., l. c., p. 654.

2 C'est le mot hébreu תו, *signum*, et דוב, *ursus*, avec la terminaison du pluriel de majesté.

Le septième, nommé Tharthamoth ou Onoël, était figuré par un *âne*.[1]

Ces symboles ne nous laissent aucun doute ni sur la nature des êtres qu'ils caractérisent, ni sur l'origine de toute cette démonologie. Les sept esprits du premier groupe sont les génies des planètes; les esprits du second groupe sont les génies d'étoiles plus secondaires, mais ils sont également empruntés à l'ancienne astronomie. Dans la sphère des anciens, le seul hémisphère boréal nous offre l'*aigle*, le *serpent*, l'*ours*, le *lion*, le *chien* et le *taureau*.[2]

Il est donc évident que Michaël, Suriel, Raphaël, Gabriel, Thauthabaoth et Érataoth sont les génies des étoiles appelées *Taureau*, *Chien*, *Lion*, *Ours*, *Serpent* et *Aigle*, comme Ialdabaoth, Iao, Adonaï, Éloï, Oraï et Astaphaï sont les génies de Saturne, de la lune, du soleil, de Jupiter, de Vénus et de Mercure.

Il n'y a que l'étoile de l'âne qui manque dans cette curieuse nomenclature. Mais l'âne aussi a joué son rôle dans les mystères de l'antiquité, et sans parler de Bacchus et de Silène, il était la

---

1 Voyez *Croii Observationes ad h. l.*, édition d'Origène par Huet, page 93.

2 Voyez Creuzer, *Symbolik und Mytholog.*, tab. XXXIII.

monture de Typhon, du Satan de l'Égypte. Il a, de plus, figuré jadis parmi les astres; il était placé dans la constellation du cancer[1]. Cependant le nom d'Onoël, qu'il vaudrait mieux lire Athoniel, ne se lit pas toujours avec les sept démons, et il partage cette destinée avec la plupart des autres; car les monuments qui reproduisent leurs noms varient à l'infini.

Les symboles de ces animaux convenaient aux Ophites d'autant plus qu'ils les trouvaient dans toute l'antiquité, et surtout dans les systèmes religieux qu'ils consultaient le plus. Le culte de Mithras, en particulier, rattachait ses mystères aux symboles du taureau, du lion, du chien, de l'aigle et du serpent, qu'on trouve sur la plupart des monuments mithriaques, et les codes du judaïsme offraient, à leur tour, les symboles du lion, du taureau, du serpent, de l'aigle, de l'ours et de l'âne[2]. L'âne de Biléam passait facilement pour un mauvais génie; les ours d'Élie ne pouvaient guère

---

1 *Hygini Poeticon astronomicon, lib. II.* On peut aussi comparer Dupuis, Origine de tous les cultes, t. I, p. 461, éd. in-8.°

2 Ézéch., *c. X.* Voyez mon Hist. de l'École d'Alexandrie, 2.ᵉ édit. Astronomie.

être considérés autrement par un Gnostique, et nous voyons dans la Vie de S. Antoine, par S. Athanase, que, selon l'avis de ce père, les démons prenaient quelquefois la figure de l'ours.

Cependant, tout en adoptant les symboles de la Perse et de la Judée, les Ophites, fidèles à leur mépris pour les systèmes différents du leur, en appliquèrent les théories au monde inférieur. Le dieu des Juifs n'étant, suivant eux, qu'un agent subalterne, les anges du judaïsme ne furent pour eux que des démons. Ialdabaoth et ses fils étant les puissances sidérales, Ophiomorphos et ses fils ne pouvaient être que des génies matériels, terrestres. De là vient que Gabriel et Raphaël, les anges les plus élevés du judaïsme, sont dans les doctrines des Ophites, ainsi que Michaël, leur chef, de mauvais esprits, des suppots de Satan.

Les codes sacrés venaient encore plus au secours des Ophites pour la doctrine qui subordonne le monde terrestre à Ophiomorphos et à ses anges. Jésus-Christ qualifie Satan de chef de ce monde, *τὸν τοῦ κόσμου τούτου ἄρχοντα.*[1]

En général, les Pères les plus orthodoxes sont d'accord avec les Gnostiques dans quelques ex-

1 S. Jean, *XIV*, *v.* 30. — *Ephes.*, *II*, *v.* 2, et *VI*, *v.* 11, 12.

pressions qui semblent attribuer le gouvernement du monde à Satan et à ses aides.

Les sept esprits semblaient remplir complétement ce rôle chez les Gnostiques. Ils communiquaient aux hommes les passions dont ils étaient dévorés eux-mêmes; chacun d'eux inspirait celles qu'indique le symbole qui le caractérise. Il paraît même que des idées de métempsycose se rattachaient à cette démonologie zoologique. Malheureusement Celse, dans ses accusations rattachées à cette partie du Diagramme, était trop bref pour qu'Origène, en le réfutant, pût entrer dans des détails, et ce docteur se borne à taxer de fables ce que rapportait le philosophe.

Il rapportait que, selon la croyance des auteurs du Diagramme, quelques hommes se convertissent *en démons de ce genre*, les uns *en lions*, *en taureaux*, les autres *en aigles*, *en ours* et *en chiens*. Était-ce là une simple allégorie qu'employaient les ministres de la Gnose, ou bien professaient-ils cette opinion, que les Hyliques, les *Choïkoi*, qui ne peuvent pas s'élever au Plérôme, passent, après leur mort, soit par punition, soit par analogie de goût, dans les corps de ces mêmes animaux auxquels, déjà auparavant, ils ressemblaient bien plus qu'aux Intelligences célestes, dont se rapprochent

les véritables Pneumatiques? Il est fâcheux que le laconisme des deux écrivains nous laisse dans le doute à cet égard; mais tout porte à croire qu'à cette partie du tableau symbolique de leur doctrine, les Ophites rattachaient la *métensomatose*.

Au-dessus des sphères on voyait les *Portes du paradis* et un *Demi-cercle* figurant l'épée de l'ange gardien, qui en défend l'accès contre ceux qui ne sont pas dignes d'y aller manger de l'arbre de la science du bien et du mal.

En somme, la scène inférieure du Diagramme représentait donc : 1.° les sept puissances sidérales avec leur mère Sophia, l'âme du monde; 2.° les prières que leur devait adresser le Pneumatique, afin d'en obtenir le passage par leur domaine; 3.° les sept puissances terrestres avec les trois génies qui dirigeaient, à côté d'eux, les affaires du monde inférieur.

Il est à remarquer que, dans ce tableau, il ne se trouve aucune trace des δεκανοὶ ou des chefs des dix classes de génies qui présidaient aux destinées des trois cent soixante jours de l'année, suivant la théogonie égyptienne adoptée par Basilide. Cependant, c'étaient là les véritables génies archontiques de la terre. Seulement il paraît que les Ophites n'adoptèrent pas cette théorie. Dans tous les cas,

il est à regretter qu'Origène, oubliant qu'il avait mentionné d'abord un groupe de dix sphères, n'ait plus parlé ensuite que d'un groupe de sept. S'il nous rapportait les noms des dix, et que par hasard ils se trouvassent correspondre aux noms koptes des doyens ou des trois cent soixante-cinq [1], tout serait éclairci. Autrefois on expliquait tout le Diagramme par les spéculations de la Kabbale. [2] L'étude plus approfondie des antiquités égyptiennes a donné nécessairement une direction plus fructueuse aux investigations sur les théories et les monuments des Gnostiques.

CHAPITRE XXI.

SCÈNE SUPÉRIEURE.

On y voyait d'abord deux doubles sphères : la première entourait une autre plus petite; la seconde était coupée par une autre, qui s'en éloignait en partie.

Ces deux groupes, qui représentaient le *Qua-*

---

1 Dupuis, Origine de tous les cultes, atlas.

2 Voyez Schumacher, *Erläuterung der Lehrtafel der Ophiten; Wolfenbüttel*, 1756.

terne ou les quatre Intelligences suprêmes, étaient joints par une figure semblable à une *hache*.

C'était indiquer à la fois la *séparation* (la *διάθεσις*) des quatre Intelligences que représentaient ces sphères, et leur *intime union*, que suppose nécessairement la séparation.

Le premier groupe portait l'inscription : Πατὴρ καὶ Υἱὸς ; c'est-à-dire, l'Être suprême, le père inconnu ou le premier homme, et le fils, le second homme, le fils de l'homme ou la Pensée.

Ou le second groupe ne portait point de légende, ou Origène oublie de faire connaître celle qu'on y trouvait. Mais ce docteur dit que l'une des sphères jointes au premier groupe par la hache était peinte en *jaune*, et l'autre en *bleu*, et cette indication est d'autant plus précieuse pour nous qu'elle concourt, au défaut d'une légende, à faire connaître les personnages ainsi symbolisés. La couleur jaune est, dans la symbolique de l'Égypte, qui a servi de type au Gnosticisme, celle d'Athor, mère de plusieurs dieux[1]. L'une de ces sphères est donc celle de Pneuma, considéré comme *μήτηρ τῶν ζώντων*; et l'autre qui y tenait est son

1 Champollion, Panthéon égyptien, livre 1, pl. 7, livre 3, Athor.

premier fils, Christos, le quatrième membre de la première tétrade.[1]

Il était figuré plus en dehors du Bythos que Pneuma; ce qui lui convenait parfaitement.

Un peu plus loin que ces deux groupes consacrés à la tétrade, se trouvait un *carré* qui paraît avoir servi de symbole pour exprimer l'union intime et primitive de Bythos, Ennoia, Pneuma et Christos.

Un autre groupe, de trois sphères, qui touchait à celui des deux, caractérisait Bythos dans son union avec Ennoia-Charis et Pneuma-Zoë. C'était une grande sphère sans légende, entourée, dans ses parties supérieure et inférieure, de deux petites, dont l'une portait le mot de Χάρις, l'autre celui de Ζωή. Ce groupe surmontait la *hache*.

Après ces symboles consacrés à la tétrade supérieure, *à la sainte Église*, venaient ceux d'une tétrade secondaire.

Cette dernière n'est point figurée dans les autres monuments gnostiques, et c'est là une lacune d'autant plus sensible, que, dans toutes les doctrines

1 Le bleu est la couleur d'Amon, qui est Bythos. Christos, étant fils de Bythos, est indiqué ici par la même couleur. Champollion, Panthéon égyptien, liv. 1 et 2.

de la Gnose où il est question d'une première tétrade, il y en a toujours une seconde qui y correspond.

Mais quelle est la seconde tétrade des Ophites?

La première se composait des puissances ou des διαθέσεις de Bythos. Suivant les détails confus que nous donne Origène sur un groupe du Diagramme, la seconde se composait des attributs de la Sophia. Dans le système de Valentin, Sophia n'est que le trentième des Éons. Elle est autre chose dans celui des Ophites; elle est la sœur du Christos; elle est le cinquième personnage; elle fait partie de cette Pentade que les Ophites invoquent dans leurs adresses aux puissances planétaires. Elle est la véritable Providence des Pneumatiques, et elle est la seule pendant toute leur carrière terrestre. Elle est d'ailleurs la sagesse de Dieu telle qu'elle peut se manifester dans le monde. Elle est l'âme du monde, et il n'est rien au-dessus d'elle entre la première tétrade et les sept esprits d'Ialdabaoth.

Dès lors les Ophites ont pu considérer Sophia comme une puissance adorable dans ses principaux attributs.

Telles sont les idées qu'ils avaient exprimées par l'autre groupe de sphères, celui de la seconde tétrade.

Ce groupe se composait d'une *grande sphère*, dont la périphérie, formée de *lignes qui se croisaient*[1], embrassait *deux sphères plus petites* et une *figure rhomboïde*.

On lisait dans la grande sphère les mots de Σοφίας πρόνοια, et sur la section des deux petites, ceux de Σοφίας φύσις.

Au-dessus du point d'intersection s'élevait une petite sphère avec la légende de Γνῶσις, et l'on en voyait une au-dessous avec l'inscription de Σύνεσις.

La grande sphère était donc Sophia, l'âme du monde. Les lignes croisées de la périphérie indiquaient les voies de la Providence, avec quelque allusion à la forme du génie Ophis ou du génie serpent, que Sophia employa dans sa lutte contre les puissances d'Ialdabaoth.

La *nature* de Sophia était indiquée par deux sphères qui se touchaient : elle tenait à la terre et au Plérôme.

La figure rhomboïde est l'œuf du monde, emprunté à la symbolique de l'Égypte[2], ou à

---

1 Κύκλῳ περιπεπλεγμένῳ. Orig., l. c., page 660.

2 Voyez ci-dessus, t. I, page 86.

d'autres doctrines cosmogoniques des premiers siècles.

Le trésor de *science*, que la Sophia communique aux Pneumatiques, et les *lumières* qu'en reçoit leur intelligence, étaient indiqués par les mots de Γνῶσις et de Σύνεσις.

Tels étaient les symboles de la scène supérieure du Diagramme. Ils peignaient le monde du Plérôme. Ainsi que ceux de la scène inférieure, ils s'accordent parfaitement avec les théories de l'Ophitisme, et ils complètent, sous plusieurs rapports, ce qu'en disent plus imparfaitement les textes.

Après les détails que nous venons de voir, il est impossible de ne pas admettre que ce tableau, comme le dit Origène, contenait un abrégé symbolique de la doctrine des Ophites.

Il paraît aussi qu'il servait aux mystagogues, soit pendant, soit après l'initiation, pour les communications dogmatiques que recevaient les adeptes des divers degrés ; et, de cet usage des Ophites, il semble naturel d'inférer que d'autres sectes gnostiques, et notamment les Valentiniens qui enseignaient dans leurs mystères une Pneumatologie si complète, les Carpocratiens, et ceux des Carpocratiens qu'on distinguait par le nom spécial de *Gnostiques*, et qui avaient des images ou des

portraits, ont employé des moyens d'initiation analogues à ceux des Ophites.[1]

CHAPITRE XXII.

Des autres moyens et des marques physiques de l'initiation.

Origène ne mentionne aucun autre moyen d'initiation chez les Ophites que la vue du tableau symbolique. Il ne parle ni d'autres images qu'aurait eues cette secte, ni de pierres gravées ou d'Abraxas, ni de cérémonies extérieures.

Dans d'autres écoles on employait ces moyens. Chez les Gnostiques, dit S. Irénée, on avait des *images, les unes peintes, les autres exécutées avec*

---

1 Voici ce curieux passage de S. Irénée sur l'initiation dans la petite secte des Carpocratiens : *Gnosticos se vocant et imagines quasdam quidem depictas, quasdam autem et de reliquâ materiâ fabricatas habent, dicentes formam Christi factam à Pilato, illo tempore quo fuit Jesus cum hominibus, et has coronant et proponunt eas, cum imaginibus mundi philosophorum, videlicet cum imagine Pythagoræ, et Platonis, et Aristotelis et reliquorum, et reliquam observationem circa eas similiter ut gentes faciunt. Advers. Hæres.,* 1, *c.* 25. *Cf.* Augustini *Hæres., c.* 7. — Io. Damasc., *de Im. lib. IV, c.* 5.

d'autres matières [c'étaient évidemment des statues], *images qui représentaient Christ, et qui avaient été faites par Pilate au temps où Jésus était avec les hommes. Ils couronnaient ces figures, et les proposaient avec les portraits des philosophes du monde, c'est-à-dire, ceux de Pythagore, de Platon, d'Aristote et des autres; et ils les vénéraient comme font les païens.* A ces personnages ils ajoutaient ceux de S. Paul et d'Homère.

L'initiation conférait-elle des marques spéciales?

Cette question est difficile à résoudre. Ce qui est certain, c'est que les Carpocratiens imprimaient à leurs adeptes une marque spéciale derrière l'oreille droite, au moyen de la cautérisation.[1]

On avait d'ailleurs d'autres signes de reconnaissance. S. Épiphane nous apprend que les membres de la petite secte des *Gnostiques* se reconnaissaient à la manière de se toucher la main, ou plutôt d'y produire une sorte de chatouillement. S. Épiphane, en comparant les *stigmates* conférés par cette secte à ceux que les Hébreux infligeaient à leurs esclaves, et en rappelant que, d'après l'Apocalypse, l'antichrist doit marquer les siens au front et à la main droite, semble insinuer aussi

---

1 Iren., *I*, 25.

qu'on imprimait des signes spéciaux aux initiés. Mais il entremêle ses indications de détails si extraordinaires et si peu croyables sur la vie intime des Gnostiques, sur la facilité avec laquelle un mari livrait *au frère la sœur* avec laquelle il avait échangé le signe de reconnaissance, qu'on ne saurait rien conclure de ce texte [1]. Ce qui seul paraît hors de doute, c'est que la plupart des Gnostiques avaient des moyens spéciaux de se reconnaître, soit qu'ils les eussent appris par voie d'initiation, soit qu'ils les eussent adoptés autrement. Ils ne faisaient en cela qu'imiter les chrétiens.

CHAPITRE XXIII.

Du résultat moral de l'initiation.

J'entends par résultat moral le caractère religieux, la condition et la puissance morale que l'initiation prétendait assurer aux époptes.

Ce résultat, considérable suivant les pontifes d'Éleusis, l'était plus encore suivant les docteurs Gnostiques.

Les premiers assuraient leurs adeptes, qu'instruits dans leurs mystères, ils seraient plus heu-

1 Epiphan., *Hæres.*, *XXVI.*

reux dans cette vie et plus honorés dans l'autre; tandis que les profanes vivraient dans le vice et le déshonneur, ils seraient respectés de tout le monde et reçus, après leur mort, dans les champs fortunés, dernier asile des hommes chers aux dieux.

Les Gnostiques étaient plus ambitieux, et s'attribuaient plus de priviléges. Non-seulement leurs adeptes apprenaient, dans l'initiation, la science suprême, la Γνῶσις, ils y acquéraient de puissantes facultés; ils changeaient même de nature : d'êtres matériels ils devenaient immatériels, impénétrables, invisibles, égaux à l'Éon Christos, et capables de faire des miracles et de dominer les anges.

Basilide apprenait à ses disciples à s'affranchir du Christ inférieur, du Christ crucifié, c'est-à-dire, de l'homme-Jésus, que le vrai Christ avait quitté avant le supplice.

Écoutons les Gnostiques, ils feront assaut d'extravagance. Ils affirment, dit S. Irénée, que toute âme qui sait professer pour les anges, créateurs du monde sublunaire, le même mépris que professa pour eux Jésus, reçoit la puissance de faire les mêmes choses qu'a faites le Sauveur. Ils s'emportent à un tel degré d'exaltation, que plusieurs

d'entre eux se disent semblables à Jésus-Christ [1], et ceux qui auraient pour les anges plus de mépris iraient plus loin que lui, car au moyen de la magie ils commandaient aux génies qui avaient fait ce monde, ainsi qu'à tout ce qu'il renfermait. [2]

Ils distinguaient cependant entre ces anges auxquels ils commandaient et ceux qui les protégeaient eux-mêmes. Un de ces derniers, disait-on aux initiés, était préposé à la conduite des âmes à travers les régions qu'ils auraient à traverser un jour pour s'élever au-dessus des esprits inférieurs. [3]

Simon le magicien était allé un peu plus loin, en affirmant que le baptême donné en son nom conférait à ses disciples l'immortalité terrestre, et qu'il les empêcherait, non-seulement de mourir, mais encore de vieillir. [4]

---

1 *Quidam autem adhuc et secundum aliquid illo fortiores. Animas enim ipsorum ex eâdem circumlatione* (sphère) *devenientes et ideò similiter contemnentes mundi fabricatores eâdem dignas habitas esse virtute et rursus in idem abire.*

2 *Artes magicas operantur, et ipsi et incantationes, philtra quoque et charisteria* (*amatoria*) *et paredros et oniropompos et reliquas malignationes.* — Irenæus, 1, 25.

3 Irenæus, 1, 25.

4 *Resurrectionem enim per id quod in eum baptisma accipere ejus discipulos et ultrà non posse mori, sed perseverare non senescentes et immortales.* — *Ibid.*, 1, 23.

Le temps ayant trop peu respecté cette doctrine, les autres chefs d'école avaient tempéré un peu leurs assertions. Mais ils affirmaient encore, les uns, que leurs initiés seuls pouvaient être sauvés [1]; les autres, que les Pneumatiques étaient sauvés, non en vertu de leurs œuvres, mais en vertu de leur nature même, et que rien, aucun vice, ne pouvait ni les corrompre, ni les faire périr; tandis que les Psychiques, malgré leurs bonnes œuvres, n'atteindraient jamais au Plérôme [2]. D'autres disaient qu'ils possédaient toute science, qu'ils connaissaient la création, ses auteurs et ses causes; que, voyant et saisissant tout, ils étaient invisibles et insaisissables aux puissances sidérales, comme l'avait été Caulacau, c'est-à-dire, l'Éon Christos. [3] En vertu de ce principe, dit S. Irénée, ils se livraient à tous les désordres, séduisaient les femmes, les enlevaient à leurs maris, les traitaient d'abord en sœurs. Puis bientôt la sœur se trouvait enceinte des œuvres du frère. Mais le docteur de Lyon exagère évidemment, en généralisant quelque fait

1 Marcion *apud Irenæum*, 1, 27.
2 Valentin.
3 Basilide.

spécial que nous ne devons pas nier d'une manière absolue.

On l'a dit, quelques-uns de ces hardis théosophes s'affranchissaient de toutes les obligations morales, qui n'étaient, suivant eux, que les vaines inspirations des divinités secondaires. D'autres, au contraire, s'imposaient toutes les rigueurs de l'abstinence et de la continence, soit pour ne pas nourrir la matière, soit pour ne pas disséminer, par la génération, le rayon céleste de leur âme, mais le laisser rentrer le plus tôt possible dans le Plérôme d'où il était émané.[1]

Il est bien entendu que tous les initiés étaient assurés de leur retour dans le Plérôme, ou, comme le disent leurs poëtes, Bardesane et l'auteur inconnu de quelques odes gnostiques, qu'ils étaient certains d'avoir place au banquet de la Sophia céleste, avec laquelle ils aspiraient à se confondre dans une alliance mystique.

Cependant le caractère le plus remarquable qu'imprimait l'initiation était évidemment ce sceau (σφραγὶς) qui est mentionné dans les prières du

1 *Nubere autem et generare à Satana esse. Multi autem ejus qui sunt ab eo (Saturnino) et ab animalibus abstinent, perfectam hujus modi continentiam multos seducentes.* — Irenæus, 1, 24.

Diagramme et sur les pierres gnostiques, et qui assurait à ceux qui en étaient munis une heureuse migration à travers les régions planétaires.

Quel était ce sceau? Était-ce une marque extérieure, un symbole quelconque, ou une qualité morale?

Quelques chefs d'école conféraient des emblèmes d'initiation à leurs adeptes, surtout à ceux des degrés inférieurs. Je ne pense pas, néanmoins, que le σφραγις ait été une marque extérieure, un symbole matériel. Certains abraxas, qui sont évidemment des amulettes, ont pu servir ainsi de talismans pour la migration aérienne. Mais les Pneumatiques seuls ayant reçu le σφραγις, et ces Pneumatiques étant les amis, les privilégiés de la divine Charis, il paraît qu'il s'agit moins d'un signe physique, de tout ce qui est matériel, tel que le σφραγις donné au baptême de l'Église, que du caractère moral, conféré peut-être au moyen d'un signe extérieur. En effet, le mot σφραγις est emprunté à l'antiquité chrétienne, qui l'employait pour désigner le sceau du baptême ou le baptême même.[1]

Il serait difficile de bien déterminer quelle a été cette partie de l'initiation, mais elle a dû être la

1 Voyez ce mot dans Suicerus, *Thesaurus ecclesiasticus*.

dernière, celle qui consistait à arroser la tête du mourant d'un mélange d'eau et d'huile, cérémonie que les Gnostiques n'avaient pas plus inventée que d'autres qui figuraient dans leurs rituels, mais qu'ils avaient modifiée et adaptée à leur système, et qu'ils accompagnaient de prières que le Pneumatique devait réciter aux puissances sidérales en arrivant dans leur région.

Voici l'une de ces formules :

« Je suis le fils du père, du Père éternel, fondé dans l'Éternel.

« Je suis venu contempler ce qui m'est étranger, mais qui est pourtant à ma nature ; car ce monde ne m'est pas étranger.

« Il est à la mère Achamoth qui l'a formé ; mais mon origine remonte à l'Éternel, et je retourne à ce qui est de ma nature et d'où je suis venu. »

S. Irénée (*l. c.*) donne plusieurs autres formules, dont aucune ne mentionne le σφϱάγις ; celles qui étaient inscrites sur le Diagramme des Ophites le rappellent au contraire expressément.[1]

Plusieurs pierres gnostiques, et même les plus belles, se rapportent évidemment à cette migration dernière du Pneumatique, migration que, suivant

1 Orig., *contra Celsum*, *lib. VI.*

les croyances grecques et égyptiennes, Hermès Psychopompe et Anubis, protégeaient particulièrement.

De ce nombre est surtout la belle pierre du cabinet de feu Denon, que j'ai expliquée pour la description de ce cabinet, publiée par Amaury-Duval, pierre que j'expliquerai plus amplement dans mes Monuments gnostiques.

A considérer tous les avantages moraux que le Gnosticisme offrait à ses adeptes, l'initiation qu'il accordait était supérieure à celle que donnait le Polythéisme.

Personne ne demandera sérieusement si cet avantage était bien réel. C'est en vain qu'on essayerait d'examiner la valeur de ces théories mystiques.

En terminant ici ce parallèle entre l'initiation du Polythéisme et celle du Gnosticisme, nous devons dire :

1.° Que l'initiation gnostique, si elle fut imitée des mystères de la Grèce, comme le prétendent les Pères, en diffère sous beaucoup de rapports; qu'elle suit des usages, sinon des statuts beaucoup plus libres, et se rapproche des cérémonies et des croyances chrétiennes plus que de celles du Polythéisme;

2.° Qu'elle est supérieure, pour sa valeur dogmatique, à l'initiation du Polythéisme;

3.° Qu'elle n'a pourtant conservé leur véritable caractère à aucune des croyances ni à aucune des cérémonies chrétiennes; qu'elle les a toutes sacrifiées au but de concilier ensemble les systèmes religieux de l'ancien monde, en laissant dominer quelques principes chrétiens et en substituant au Polythéisme chancelant de la Grèce la pneumatologie de l'Orient avec quelques restes de la théogonie astronomique de l'Égypte;

4.° Que l'initiation gnostique se servait de peu de moyens extérieurs ou scéniques; que quelques dessins, quelques tableaux furent les principaux de ces symboles; mais que, de la comparaison de ces symboles avec ceux qui caractérisent un grand nombre de pierres gnostiques, il résulte qu'une partie de ces dernières offre une sorte de résumés des doctrines du Diagramme ophitique;

5.° Que l'interprétation de ces monuments gagne dans ces rapprochements une base positive;

6.° Que l'initiation gnostique, sous le rapport de l'influence qu'elle a exercée dans le monde religieux et politique pendant les premiers siècles de notre ère, ne saurait se comparer à l'initiation aux mystères de la Grèce, qui fut une affaire nationale,

d'un intérêt puissant pour la religion, la morale, la politique et les arts d'un des peuples les plus célèbres du monde ancien; que l'initiation gnostique ne fut jamais d'un intérêt majeur pour aucune nation; qu'elle ne sortit jamais des obscurs sanctuaires de quelques petites sectes de l'Égypte, de la Syrie, de l'Italie, des bords du Rhône; que ces mystères n'ont, par conséquent, jamais exercé d'influence sur quelque institution politique que ce soit; qu'ils n'en ont exercé aucune sur les mœurs générales de l'époque, et qu'ils n'ont d'importance que pour l'histoire des doctrines et des monuments.

Mais ici leur importance est complète. Dans l'histoire des cinq premiers siècles de notre ère, il se présente peu de doctrines qui ne se lient au Gnosticisme, qui n'aient avec lui de nombreux points de contact; et il est une foule de textes et de monuments sur lesquels ceux du Gnosticisme répandent la plus grande lumière.

Il nous reste à examiner le Gnosticisme sous ce dernier point de vue.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME II.

LIVRE IV. (Suite.)

Pages.

LIVRE V.

Les petites Écoles qui se rattachaient à celles de l'Égypte.

LIVRE VI.

LIVRE VII.

Appréciation du Gnosticisme, considéré dans ses doctrines et dans ses institutions.

FIN DU TOME SECOND.

